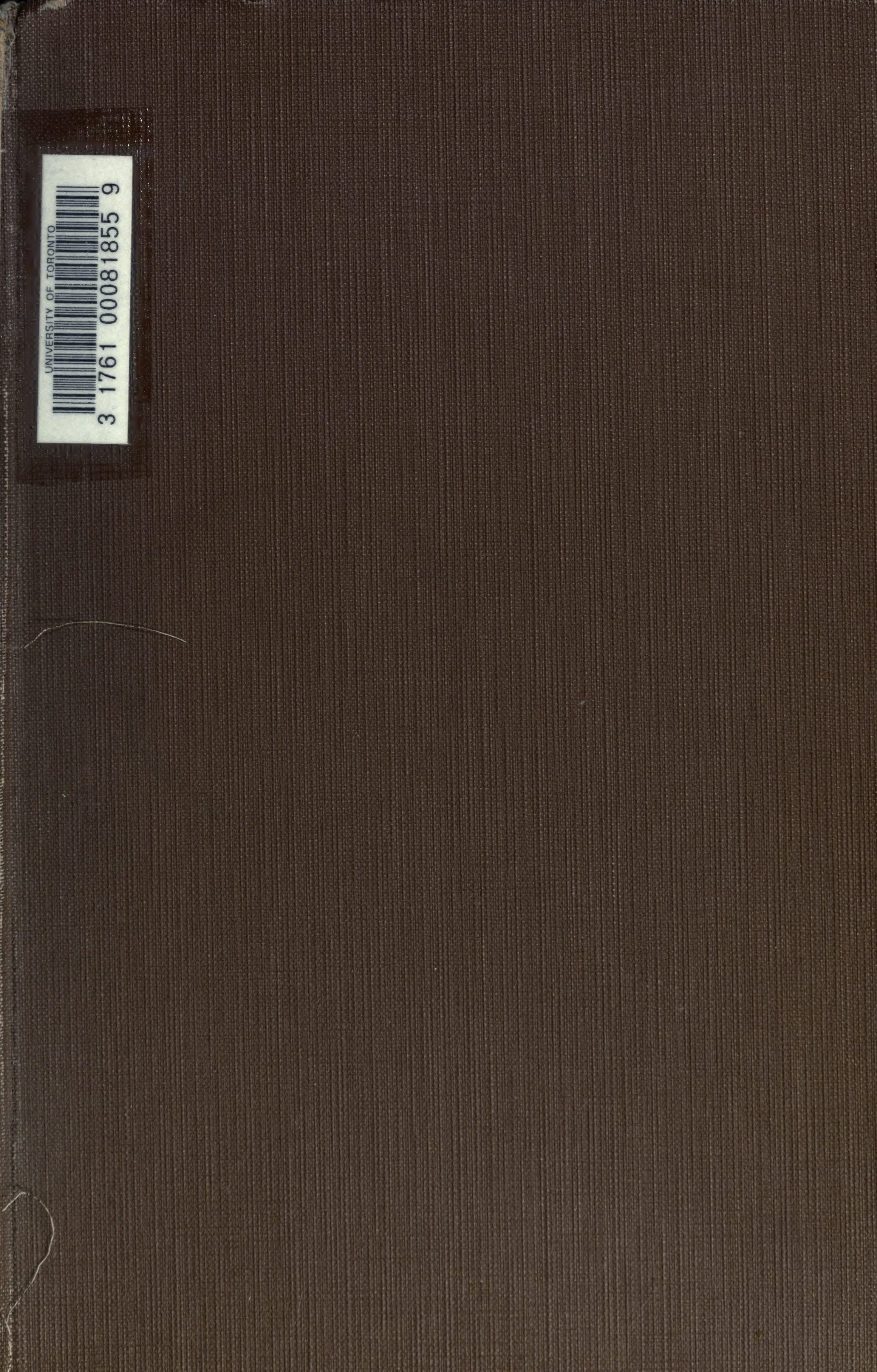


UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00081855 9



PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE DES LETTRES D'ALGER
BULLETIN DE CORRESPONDANCE AFRICAINE

Tome XLI

LA THÉORIE D'IBN ROCHD (AVERROÈS)

SUR LES RAPPORTS

DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

LA

THÉORIE D'IBN ROCHD

(AVERROÈS)

SUR LES RAPPORTS

DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE

PAR

LÉON GAUTHIER

CHARGÉ DE COURS A LA CHAIRE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MUSULMANE
DE L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DES LETTRES D'ALGER
DOCTEUR ÈS-LETTRES

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VI[e]

—

1909

NOTE

SUR LA TRANSCRIPTION DES MOTS ARABES

Une étude d'histoire de la philosophie musulmane n'appartient pas exclusivement à l'érudition orientaliste. Les mots arabes qui s'y rencontrent, termes techniques et noms propres, sont destinés à passer tels quels dans les livres d'histoire de la philosophie universelle. L'auteur d'une pareille étude ne doit donc pas s'attacher imperturbablement à un système de transcription rigoureusement scientifique, ayant pour conséquence inévitable de susciter à qui n'est pas arabisant trop de complications, de difficultés et d'énigmes. Nous avons suivi sur ce point l'exemple des de Sacy, des Munk, des Renan, etc., en adoptant toutefois un mode de transcription d'un caractère plus scientifique. Nous distinguons, par exemple, le ق *q*, du ك *k*, le ط *th*, du ت *t*, mais nous renonçons à distinguer le ح (h fort) *h*, du ه (h faible) *h*, le ذ (d zézayé) *dh*, du ظ (d emphatique) *dh*, etc., parce que la pénurie de l'alphabet français ne nous permettrait d'indiquer ces nuances, d'ailleurs légères pour qui n'est pas initié, qu'en surchargeant nos caractères de signes conventionnels. Cependant, nous rendons conventionnellement le *hamza* par ' et le *ʿaïn* par ʿ, afin de ne pas *supprimer* deux consonnes arabes. Nous rendons, en principe, le س (s faible) par *s* et le ص (s emphatique) par *ç*; néanmoins, nous transcrivons س par ç lorsque, entre deux voyelles, il risquerait d'être prononcé comme un z, etc. Enfin, nous avons renoncé à modifier l'orthographe altérée de certains noms devenus chez nous d'un usage tout à fait courant, comme Almoravides, Almohades, vizir, etc.

LA THÉORIE D'IBN ROCHD (AVERROÈS)

SUR LES RAPPORTS

DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE

ÉTAT DE LA QUESTION

On sait que pendant le moyen âge chrétien, il se forma autour du nom d'Averroès une singulière légende. Dans son livre sur *Averroès et l'averroïsme* (1), Renan a retracé de main de maître la genèse de cet étrange quiproquo.

« L'histoire de l'averroïsme, écrit-il, n'est à proprement parler, que l'histoire d'un vaste contre-sens. Interprète très libre de la doctrine péripatétique, Averroès se voit interprété à son tour d'une façon plus libre encore. D'altération en altération, la philosophie du lycée se réduit à ceci : Négation du surnaturel, des miracles, des anges, des démons, de l'intervention divine ; explication des religions et des croyances morales par l'imposture. Certes,

(1) *Averroès et l'averroïsme*, thèse française pour le doctorat ès-lettres. Paris, 1852. Nos citations sont tirées, sauf indication contraire, de la troisième édition (1866), qui présente, par rapport aux deux premières, un certain nombre de variantes et d'additions. Elles répondent aussi à la quatrième, qui est une simple réimpression de la troisième.

ni Aristote ni Averroès ne pensaient guère qu'à cela se réduirait un jour leur doctrine. Mais dans les hommes élevés à la dignité de symbole, il faut toujours distinguer la vie personnelle et la vie d'outre-tombe, ce qu'ils furent en réalité et ce que l'opinion en a fait... Le contre-sens, aux époques d'autorité, est comme la revanche que prend l'esprit humain contre l'infaillibilité du texte officiel... On distingue, on commente, on ajoute, on explique, et c'est ainsi que sous le poids des deux plus grandes autorités qui aient régné sur la pensée, la Bible et Aristote, l'esprit s'est encore trouvé libre (1). » ... « Souvent le siècle ose à peine s'avouer à lui-même ses mauvaises pensées, et aime à les couvrir ainsi d'un nom emprunté, sur lequel il décharge ensuite ses malédictions pour l'acquit de sa conscience... C'est le même procédé qui présida à la formation de la légende de l'Averroès incrédule. Il y a trois religions, avait dit cet impie, dont l'une est impossible (2), c'est le christianisme; une autre est une religion d'enfants, c'est le judaïsme; la troisième une religion de porcs, c'est l'islamisme... D'autres faisaient parcourir à Averroès tous les degrés de l'incrédulité. Il avait commencé par être chrétien, puis il se fit juif, puis musulman, puis renonça à toute religion (3). » ... « Averroès n'est plus aux yeux du grand nombre, que l'auteur d'un épouvantable blasphème... : tous ses ouvrages vont se résumer dans le mot des *Trois imposteurs* » (4), à savoir : Moïse, Jésus, Mahomet (5). « Pour frapper davantage l'imagination populaire, le mot devint un *livre*... Averroès [entre autres, est dési-

(1) *Ibid.*, p. 432, l. 7, à p. 433, l. 16.

(2) A cause de l'Eucharistie, sacrement par lequel les Chrétiens « mangent le Dieu qu'ils adorent ». (*Ibid.*, p. 298, l. 1 à l. 16.)

(3) *Ibid.*, p. 297, l. 10, à p. 298, l. 19.

(4) *Ibid.*, p. 279, l. 1 à l. 4; p. 428, l. 13; « tres baratores » (*ibid.*, p. 296, l. 14; p. 297, n. 1); « guillatores » (*ibid.*, p. 297, n. 1); « tres Impostores » (*ibid.*, p. 428, n. 5).

(5) *Ibid.*, p. 304, l. 6 à l. 9; p. 428, n. 5.

gné comme l'auteur] de ce livre mystérieux, que personne n'a vu..., qui n'a jamais existé (1) ».

Formée vers l'an 1300 (2), cette légende d'un Averroès impie, grand maître d'incrédulité, d'athéisme, de matérialisme, d'immoralité, s'est transmise à travers les siècles (3). C'est à la ruiner définitivement que Renan a consacré son livre. Après plus d'un demi-siècle, ce bel ouvrage n'a pas cessé de faire autorité. Aucun travail n'a paru depuis, qui soit exclusivement rempli par une étude d'ensemble sur la doctrine du grand philosophe arabe, et les rares historiens de la philosophie musulmane, nous allons le voir, n'ont guère fait pour la plupart que reproduire en l'adoptant le jugement général porté par Renan sur l'esprit et les tendances de la philosophie d'Averroès. Il importe donc au plus haut point d'examiner quelle est, selon lui, la véritable attitude d'Ibn Rochd vis-à-vis de la religion. Renan consacre à la définir un long paragraphe de onze pages intitulé : *Sentiments religieux d'Ibn Roschd* (4).

Dès la première phrase, il pose nettement la question, mais semble d'abord vouloir la laisser en suspens : « Jusqu'à quel point Averroès a-t-il mérité de devenir le représentant de l'incrédulité et du mépris des religions existantes, c'est ce qu'il est difficile de décider à la distance où nous sommes (5) ». Il montre, par des citations, que

(1) *Ibid.*, p. 297, l. 1 à l. 10. — A la page 423, Renan ajoute la note suivante : « La perpétuelle préoccupation de ce livre a dû néanmoins engager à l'écrire après coup et amorcer les libraires. En effet, au XVIIIe siècle, on trouve quelques misérables écrits sous ce titre ; un entre autres, antidaté de 1598, un autre où se mêle le nom de Spinosa » (suivent plusieurs références).

(2) *Ibid.*, p. 299, l. 18.

(3) *Ibid.*, 2e partie.

(4) Chapitre II, § 11 (pp. 162 à 172). — Notons que Renan écrit toujours Ibn *Roschd*. Cette transcription de la lettre *chîn* par le groupe *sch* est une orthographe allemande, adoptée au siècle dernier par un certain nombre d'arabisants français, mais qui tend, chez nous, à disparaître.

(5) *Ibid.*, p. 162, l. 11 à l. 14.

« les croyances religieuses du Commentateur furent, de la part de ses contemporains eux-mêmes, l'objet de jugements fort divers. On fit des ouvrages pour et contre son orthodoxie » (1).

Pourtant, la véritable pensée de Renan ne tarde pas à se faire jour. « Ibn Roschd ne se dissimule pas, dit-il, que quelques-unes de ses doctrines, celle de l'éternité du monde par exemple, *sont contraires à l'enseignement de toutes les religions* (2) ». « Quelquefois *la pensée incrédule se découvre avec plus de liberté encore* (3) ». « Il n'est pas jusqu'à la *pensée impie* qui, durant tout le moyen âge pesa sur Averroès, l'idée des trois religions comparées, qui ne *se retrouve en germe* dans ses écrits. Ces expressions : *Omnes leges*, *loquentes trium legum quae hodie sunt*, reviennent souvent sous sa plume et semblent indiquer dans son esprit *une généralisation hardie. L'indifférence en religion* est d'ailleurs un des reproches que Gazzali adresse aux philosophes..., etc. (4). » Et plus loin il conclut : « On voit donc que *ce n'est pas sans quelque raison* que l'opinion chargea Averroès du mot des *Trois Imposteurs* » (5). Il renvoie quelque part, dans une note, à la *Paraphrase de la République de Platon*, et il ajoute : « C'est le livre où *l'irréligion d'Ibn Roschd s'est le plus démasquée* » (6). Enfin Renan résume la

(1) *Ibid.*, p. 163, l. 15 à l. 18.

(2) *Ibid.*, p. 164, l. 14 à l. 17.

(3) *Ibid.*, p. 165, l. 13 et 14. Il s'agit du dogme de la création : le vulgaire n'y croit que par habitude de l'entendre enseigner, faute de connaître la thèse contraire. (*Ibid.*, p. 165, l. 14, à p. 166, l. 2.)

(4) *Ibid.*, p. 166, l. 6 à l. 13. — Cf. p. 294, l. 9 : « Nous avons vu l'expression hardie *loquentes trium legum* revenir souvent sous la plume d'Averroès. On ne peut douter que cette expression n'ait beaucoup contribué à la réputation d'incrédulité qui pesa sur lui durant tout le moyen âge ».

(5) *Ibid.*, p. 295, l. 9 et 10. Il ajoute un peu plus loin : « Cette pensée qui poursuit comme un rêve pénible tout le XIIIe siècle, *était bien le fruit des études arabes...* » (*Ibid.*, p. 295, l. 15)

(6) *Ibid.*, p. 164, n. 4. Cette phrase manque dans la première édition.

position d'Averroès par rapport à la religion dans la formule suivante : « Il philosophe librement (1), sans chercher à heurter la théologie, comme aussi *sans se déranger pour éviter le choc*. Il ne s'attaque aux théologiens que quand ils mettent le pied sur le terrain de la discussion rationnelle... Gazzali surtout... est attaqué avec une sorte de fureur » (2).

Ibn Rochd n'est donc plus pour Renan, comme il l'était pour les scolastiques, le coryphée de l'impiété, de l'athéisme, le blasphémateur audacieux, acharné contre toutes les religions. Mais il demeure, à ses yeux, un libre-penseur déclaré, un rationaliste accompli, un pur philosophe, qui suit imperturbablement le droit chemin de la raison, et ne daigne s'occuper des théologiens, enchaînés, presque aussi étroitement que la foule ignorante, dans les liens de la superstition, que pour les rabrouer rudement dès qu'ils s'avisent d'entreprendre sur les privilèges de la philosophie, sur les droits sacrés de la libre-pensée. En un mot, l'attitude d'Ibn Rochd à l'égard de la religion n'est plus, comme aux yeux des scolastiques, l'offensive, mais la défensive; encore cette défensive, à l'occasion, devient-elle très vite, pour employer une expression actuellement en vogue chez les stratégistes, une *défensive-offensive* (3). A part cette nuance de tactique, Renan, dominé encore, en partie, par la hantise de la légende qu'il s'attachait à ruiner, et de plus, cédant peut-être à la tentation de se retrouver lui-même chez ce grand penseur du XII[e] siècle, incline, lui aussi, à voir en Averroès, comme les scolastiques, un libre-penseur dans toute la force du terme.

(1) La première édition, p. 129, l. 23, porte : « Sa méthode est de philosopher librement, etc. ».

(2) *Ibid.*, p. 164, l. 17, à p. 165, l. 4.

(3) C'est ainsi, par exemple, que M. Mandonnet dit, dans le même esprit que Renan : « Vivement pris à partie par les représentants de l'autorité religieuse, Averroès est *agressif à son tour* contre l'enseignement *des grandes religions monothéistes* » (*Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle*, par Pierre Mandonnet O. P. Fribourg, 1899, p. 168, l. 8).

Il étend cette conception à l'ensemble des philosophes arabes, qu'il compare, pour conclure, aux *libertins* du XVIII[e] siècle (1).

Pourtant, Renan n'ignorait pas absolument l'existence des textes dans lesquels Ibn Rochd expose *ex professo* ses vues sur la religion. Mais, comme nous le verrons plus tard (2), il ne pouvait les connaître qu'assez mal, et il ne lui était guère permis d'y attacher une grande importance. Cependant, à travers ces lambeaux de textes sèchement résumés par d'autres (3) ou pitoyablement traduits en latin (4), il n'a pas laissé d'entrevoir parfois chez Averroès une tendance générale diamétralement opposée à celle qu'il croit devoir lui attribuer. Pouvait-il se défendre de quelque perplexité en rencontrant dans ces textes d'Ibn Rochd des passages tels que ceux qu'il résume lui-même dans les phrases suivantes? « Les religions sont un excellent instrument de morale (5). » « Le sage ne se permet aucune parole contre la religion établie (6). » « Au lieu de mépriser les doctrines dans lesquelles il a été élevé, il doit les interpréter dans un beau sens. Ainsi, celui qui inspire au peuple des doutes sur sa religion et lui montre des contradictions dans les prophètes est hérétique et doit porter les peines établies dans sa religion contre les hérétiques (7). » « L'épicurien qui cherche à détruire à la fois et la religion et la vertu mérite la mort (8). » Mais insuffisamment documenté pour comprendre toute la por-

(1) Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 172, l. 2 à l. 4. — Cf. p. 171, l. 20 et 21; p. 169, l. 14 : « Son opinion sur l'accord de la philosophie et de la religion paraît du reste avoir été professée par *la plupart* des philosophes arabes ».

(2) Voir plus loin, Conclusion, 3[e] alinéa.

(3) Voir plus loin, p. 8, dern. l., à p. 9, l. 2, et Conclusion, 3[e] alinéa.

(4) Voir plus loin, Conclusion, 3[e] alinéa.

(5) Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 168, l. 8 et 9.

(6) *Ibid.*, p. 169, l. 3.

(7) *Ibid.*, p. 168, l. 14 à l. 17

(8) *Ibid.*, p. 169, l. 6.

tée de ces textes épars, Renan ne pouvait hésiter longtemps : il devait seulement y voir, en fin de compte, soit une simple précaution oratoire contre des persécutions possibles, soit une de ces contradictions qu'il faut constater avec une bienveillante indulgence, puisqu'elles sont, chez un penseur, la marque d'un esprit large et compréhensif. Aussi n'a-t-il pas manqué d'accueillir ces deux explications à la fois. « Certes, dit-il, on se serait attendu à plus de tolérance après une déclaration aussi franche de rationalisme. Mais il faut se rappeler qu'Ibn Roschd faisant dans la *Destruction de la destruction* l'apologie des philosophes contre leurs ennemis qui les accusaient d'impiété, a dû se montrer sévère pour ceux dont les erreurs (1) compromettaient la philosophie (2). » Et plus loin : « On voit qu'il ne faut pas demander une extrême rigueur à la doctrine d'Ibn Roschd sur les rapports de la philosophie et du prophétisme [c'est-à-dire de la philosophie et de la religion] : nous nous garderons de lui en faire un reproche. L'inconséquence est un élément essentiel de toutes les choses humaines. La logique mène aux abîmes » (3). Puis, rapportant les accusations d'El-Ghazâlî contre les philosophes arabes, que le théologien musulman taxe à la fois d'incrédulité, d'impiété et d'hypocrisie, Renan, sous forme d'affirmation atténuée, en revient, pour conclure le chapitre, à cette double explication. « On ne peut douter qu'il n'y ait beaucoup d'exagération dans ces déclamations de Gazzali... *Peut-être aussi Gazzali n'avait-il pas absolument tort*, et les philosophes méritaient-ils le reproche d'*inconséquence* ou de *restriction mentale*. » Et il termine par la formule musulmane : « Dieu le sait » (4).

On le voit : Après s'être arrêté un moment indécis en

(1) Première édition (p. 133, l. 20) : « dont les hardiesses ».
(2) *Averr. et l'averr.*, p. 169, l. 8.
(3) *Ibid.*, p. 170, l. 12.
(4) *Ibid.*, p. 172, l. 15, jusqu'à la dernière ligne.

face de textes, d'ailleurs très insuffisamment connus de lui, au travers desquels il n'était pas bien éloigné, peut-être, d'entrevoir sous un jour tout différent la pensée d'Averroès, Renan, aussitôt, s'abandonne de nouveau à sa pente naturelle ; et sous une de ces formules dubitatives qui lui sont chères, il indique, en somme, clairement, la solution vers laquelle il n'a cessé de pencher : Soit inconséquence, d'ailleurs vénielle, soit nécessité de voiler la hardiesse de sa pensée, Averroès a laissé, sans doute, échapper, dans plusieurs de ses œuvres, certaines formules quelque peu déconcertantes. Il n'en est pas moins un libre-penseur caractérisé ; et il en va de même en général de ses confrères les philosophes arabes. Si fantaisiste qu'elle soit, la légende médiévale d'un Averroès impie ne laisse pas d'envelopper, comme la plupart des légendes, un certain fonds de vérité.

Après Renan, pendant longtemps, quand ils parlent d'Ibn Rochd, les historiens de la philosophie musulmane, à plus forte raison les écrivains sans compétence spéciale, simples échos des premiers, ou bien passent indifférents sur la question de son attitude religieuse, ou bien s'en tiennent au jugement de leur illustre prédécesseur, en supprimant même les restrictions dont il l'entourait.

C'est ainsi que sept ans après la thèse de Renan, réimprimant, avec divers remaniements, dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1), son long article *Ibn Roschd* du *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Munk se contente encore de cette unique réflexion : « Malgré ses opinions philosophiques, *si peu d'accord avec ses croyances religieuses*, Ibn Roschd tenait à passer pour bon musulman » (2). Et il continue à intercaler ici, *ex abrupto*, comme dans l'ancien article, sans y ajouter le moindre commentaire, un sec résumé, en trois pages, de deux groupes de

(1) *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859.
(2) *Ibid.*, p. 455, l. 12.

textes auquel Renan avait précisément emprunté les citations que nous avons tout à l'heure reproduites (1). Munk s'en tient donc étroitement au point de vue de Renan : contradiction et dissimulation; ou plutôt c'est ce dernier qui, trouvant dans l'article du *Dictionnaire*, en même temps que ces textes résumés, la double indication contenue dans la courte phrase qui les introduit, s'était contenté d'adopter purement et simplement ce double point de vue. Mais après comme avant la thèse sur Averroès, on voit combien Munk attache une faible importance à la question qui nous occupe.

Telle n'a pas cessé d'être, à l'heure actuelle, l'attitude de la plupart des auteurs compétents. Pour ne citer qu'un exemple parmi les plus récents, dans un important ouvrage, paru en 1903, sur le Développement de la théologie et de la jurisprudence musulmanes (2), M. Duncan Macdonald réédite contre Averroès, sans l'atténuer, le reproche de restriction mentale : « Dans ce livre aussi, dit-il en parlant du *Tahâfot et-tahâfot*, Ibn Rochd *masque soigneusement ses grandes hérésies* » (3); et plus loin, en parlant des traités d'Ibn Rochd sur l'accord de la philosophie et de la religion : « Ces traités sont arrangés pour ne donner aucune ouverture à sa véritable philosophie » (4).

On peut enfin ranger dans cette catégorie des auteurs qui ne s'écartent guère du point de vue de Renan l'un des meilleurs historiens contemporains de la philosophie musulmane, M. T. J. de Boer. Dans son livre sur les contradictions de la philosophie d'après El-Ghazâlî et leur con-

(1) Voir plus haut, p. 6. — Renan a soin de mentionner cet emprunt : *Averr. et l'averr.*, p. 167, n. 1; cf. p. 168, n. 1.

(2) *Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*, by Duncan B. Macdonald... London, 1903.

(3) *Ibid.*, p. 286, l. 11 : « In it too, Ibn Ruschd carefully covers his great heresies ».

(4) *Ibid.*, p. 286, l. 14 : « But these tractates are arranged to give no clew to his real philosophy ».

ciliation par Ibn Rochd (1), publié en 1894, et même dans son excellente petite Histoire de la philosophie dans l'Islâm, parue en 1901 (2), où il résume en quelques mots, ainsi que l'exigeait l'étroitesse de son cadre, les traités d'Ibn Rochd sur l'accord de la philosophie et de la religion, M. de Boer, comme Renan, nous montre en Averroès un rationaliste décidé, dont les contradictions voulues ne sont, sans doute, qu'une simple « ironie », une « revanche » d'ésotérique dédaigneux (3), peu scrupuleux sur la délicatesse des moyens quand il s'agit de dérouter la méfiance malfaisante de la foule imbécile (4).

Par contre, depuis un certain nombre d'années, en opposition à cette interprétation exclusivement rationaliste du système d'Ibn Rochd, qui n'a cessé d'être représentée, depuis le XIIIe siècle, par des autorités qualifiées, on voit apparaître et se préciser une interprétation nouvelle. Disons tout de suite que les rares historiens partisans de cette conception sont, en général, ceux qui, par la direction de leurs études, ont été conduits à examiner de plus

(1) T. J. de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Ġazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd.* Strassburg, 1894.

(2) *Geschichte der Philosophie im Islam.* Stuttgart, 1901. Voir notre compte-rendu de cet ouvrage dans le *Journal Asiatique*, 9e série, t. XVIII, septembre-octobre 1901.

(3) *Die Widersprüche...*, à la fin de la Conclusion, p. 97 : « Oder sind die Ausdrücke Ibn Rošd's aufzufassen als eine Notwehr des Philosophen, der sich selbst für eine doch nicht ganz wertlose Incarnation der Gattungsvernunft hält, als *Ironie*, als *Selbstrache* des Mannes, dessen Denken nicht allen gehört? » Il faut rapprocher cette conclusion interrogative de M. de Boer de la conclusion dubitative de Renan. Ils sentent là évidemment, l'un et l'autre, sans en apprécier peut-être toute l'importance, un problème qui reste à approfondir. Il arrive cependant à M. de Boer d'être plus affirmatif sur ce point : « Ibn Rochd, dit-il à propos de l'immortalité de l'âme (*ibid.*, p. 91, l. 18), accorde même que de telles questions sont trop difficiles pour la pensée humaine. *Intérieurement il est persuadé du contraire* ».

(4) *Ibid.*, p. 96, l. 3 du bas : « Ibn Rochd compte-t-il sur la sottise (*Dummheit*) de ses lecteurs, ou sur leur connivence tacite pour comprendre à demi-mot? »

près, en totalité ou en partie, et dans l'original arabe, les textes d'Ibn Rochd qui répondent à cette question. D'une part, la connaissance plus ou moins approfondie des traités sur l'accord de la philosophie et de la religion, et aussi du *Tahâfot*, en leur montrant le puissant et sincère effort du philosophe arabe pour concilier ces deux grandes disciplines, en leur ouvrant les yeux sur le rôle qu'Averroès attribue à la religion, sur l'importance et le sens véritable de la distinction qu'il établit entre l'exotérique et l'ésotérique, devait les détourner d'expliquer par une contradiction de rationaliste inconséquent, ou par une précaution contre les persécutions du fanatisme, ou par une ironie de penseur aristocrate, les passages dans lesquels le héros de la future légende averroïste a fait expressément profession d'orthodoxie musulmane. D'autre part, placés à ce nouveau point de vue, certains textes, d'allure antirationaliste, épars dans ces traités ou dans le *Tahâfot*, et qui étaient passés, jusque là, à peu près inaperçus, devaient leur apparaître assez naturellement comme des points de repère fondamentaux, comme des principes d'importance primordiale.

Déjà, sans quitter le camp de l'interprétation rationaliste, il nous semble apercevoir chez M. de Boer lui-même quelque trace d'une pareille évolution. Dans le premier de ses deux livres (1), l'auteur n'utilise point les traités sur l'accord de la philosophie et de la religion : il ne les cite pas une seule fois. Au contraire, dans son second ouvrage (2), il en donne, avons-nous dit, une brève analyse. Est-ce parce qu'il connaît mieux maintenant ces traités? toujours est-il qu'il ne parle plus dans sa conclusion d'« ironie » et de « revanche ». Toutefois, il ne va pas plus loin dans cette voie, si tant est qu'il faille voir dans ce silence une concession. M. de Boer ne dit pas un mot qui

(1) *Die Widerspr...* etc. Voir plus haut, p. 10, n. 1.
(2) *Gesch. d. Phil. im. Isl.*, voir plus haut, p. 10, n. 2.

tende à nous montrer dans Ibn Rochd un autre personnage que celui d'un rationaliste convaincu, à qui, personnellement, « la philosophie théorétique suffit » bien qu'il reconnaisse, subsidiairement, à la religion, une utilité sociale (1). Il en va tout autrement de M. Mehren et de M. Asín.

Dès 1888-1889, dans un article sur la philosophie d'Averroès (2), M. Mehren, s'appuyant exclusivement sur les textes du *Tahâfot* (3), s'attache à mettre en lumière chez Ibn Rochd, non seulement ce qu'il appelle « la tendance religieuse ou coranique » (4), ou même « théologique d'Averroès » (5), c'est-à-dire un effort sincère pour concilier avec la religion la philosophie, mais aussi une certaine tendance antirationaliste, une tendance à subordonner expressément, pour certaines questions essentielles, la raison à la foi, la philosophie à la religion (6). L'auteur n'hésite pas, d'ailleurs, à élargir aussitôt sa thèse : il retrouve plus ou moins chez les philosophes arabes en général la même tendance coranique (7), et la même dis-

(1) *Gesch. d. Phil. im. Isl.*, p. 174, l. 13 à l. 16 ; p. 169, l. 13 à l. 21 ; p. 175, l. 6, jusqu'à la fin de l'article.

(2) L'article a pour titre : *Études sur la philosophie d'Averroës concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali*, par A. F. Mehren. Il a paru dans le *Muséon* de Louvain, Revue internationale de linguistique, d'histoire et de philosophie, publiée par la Société des Lettres et des Sciences, novembre 1888 (t. VII) et janvier 1889 (t. VIII).

(3) L'auteur n'a pas directement utilisé les traités sur l'accord de la philosophie et de la religion. Il se borne à signaler incidemment, dans une note (t. VIII, p. 617, n. 2), qu'on trouverait les mêmes pensées dans le livre important de M. J. Müller, *Philos. u. Theologie von Averroes*. München, 1875, pp. 21, 74, 95 (il s'agit de la traduction allemande des traités en question).

(4) *Ibid.*, t. VIII, p. 7, l. 6 du bas. — Cf. *ibid.*, p. 619, l. 3 : « L'Arabe, soit philosophe, soit homme du peuple, reste, en tout ce qui est essentiel, attaché à son Coran ».

(5) *Ibid.*, t. VII, p. 619, l. 22.

(6) « Le rôle attribué par Averroès à la philosophie est celui d'expliquer, en déans certaines limites fixées par la religion, les vérités données immédiatement par la révélation. » (*Ibid.*, t. VII, p. 618, l. 18.) — Voir en outre plusieurs citations des deux notes suivantes.

(7) La philosophie grecque n'est plus, chez les Arabes, qu' « un sup-

position à incliner, en certain cas, la raison devant la foi (1). Averroès ne diffère, en somme, des autres philosophes musulmans, que par une accentuation plus marquée de cette double tendance. Nous trouvons à peu près, dit M. Mehren, le même fonds d'idées dans la philosophie d'Averroès que dans celle d'Avicenne, « mais son rapport avec la théologie officielle est beaucoup plus accusé. Tandis que nous voyons Avicenne s'envelopper dans un mysticisme, réservé à ses disciples, chaque fois que la solution d'un problème ne semble pas bien s'accorder avec l'explication coranique, Averroès, au contraire, après des efforts hasardeux de citations coraniques, déclare ouvertement — par exemple, dans la question de la vie éternelle, de ses peines et récompenses — qu'il faut laisser ces questions sans y toucher, *tout en espérant d'en trouver un jour l'explication rationnelle*, et que, *jusqu'alors* (2), en rejeter l'exposition coranique ou en douter, ce serait un acte sacrilège et blasphématoire » (3). « La philosophie », selon Averroès, « s'appuye à la fois et sur la révélation divine et sur la raison ; pourtant, où cela ne réussit pas,

plément de leur foi religieuse, une espèce d'instrument, un moyen d'expliquer le Coran » (t. VII, p. 611, l. 4 du bas). « Ils ont trouvé des méthodes vraiment surprenantes pour éviter, autant que possible, toute différence essentielle entre la révélation et la nouvelle philosophie » (t. VII, p. 614, l. 4). — Cf. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris, 1905, p. 89, l. 4 du bas : « Les philosophes arabes avaient déjà essayé de concilier les théories d'Aristote et de ses commentateurs avec le Coran ».

(1) « La philosophie systématique des Arabes a toujours, en dernière analyse, été soumise à la religion. » (*Ibid.*, t. VII, p. 616, l. 3.) « Attribuer à la philosophie des Arabes la pensée, bien ordinaire à la pensée moderne, de se mettre en garde contre l'invasion des opinions dogmatiques de la religion, appartient... aux méprises du temps moderne » (t. VII, p. 618, l. 3 du bas). Voir en outre les deux textes : t. VII, p. 616, l. 16 à l. 27 et p. 618, l. 12 à l. 17, cités plus loin *in extenso* (p. 13 au bas et p. 14 au haut).

(2) Je ne trouve rien, dans le texte arabe, qui réponde au membre de phrase que j'ai transcrit ici en italiques : il est d'ailleurs peu conforme à l'esprit général du système d'Ibn Rochd.

(3) *Ibid.*, t. VII, p. 616, l. 16 à l. 27.

s'appuyer sur la raison seule, sans égard à la révélation, serait un acte blasphématoire que l'État doit punir (1). » Notons que M. Mehren a bien soin de mettre hors de cause la sincérité d'Averroès (2).

Enfin, une étude beaucoup plus récente de M. Miguel Asín, en langue espagnole, développe la même thèse avec plus de force et d'ampleur, bien que l'auteur ait abordé de biais cette question, comme en témoigne le titre même : *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (3). Pour déterminer l'attitude religieuse d'Ibn Rochd, M. Asín utilise presque tous les textes essentiels, souvent fort étendus, fournis par le *Tahâfot* et par les traités sur l'accord de la philosophie avec la religion : il les reproduit *in extenso*, en traduction espagnole, en les confrontant avec des textes latins parallèles de saint Thomas. Il s'efforce d'établir ainsi, en ce qui concerne Averroès, que « Renan a exagéré son rationalisme » (4). Au cours de cet article, « il s'attachera, dit-il, à démontrer que loin d'être le maître et le patron du rationalisme averroïste, Averroès fut son plus irréductible adversaire, à tel point que la doctrine théologique d'Averroès pour concilier la raison et la foi *coïncide en tout* avec celle du Docteur Angélique » (5). La thèse capitale de leur commune doctrine peut se résumer ainsi : La raison, dont l'œuvre propre est la philosophie ou

(1) *Ibid.*, t. VII, p. 618, l. 12 à l. 17.
(2) *Ibid.*, t. VII, p. 618, l. 1 à l. 5.
(3) Cet important article a paru dans le Recueil intitulé : *Homenaje á D. Francisco Codera* en su jubilación del profesorado. *Estudios de erudición oriental.* Zaragoza, 1904, pp. 271 à 331.
(4) *Ibid.*, p. 302, l. 9 du bas.
(5) *Ibid.*, p. 272, l. 36. — Ainsi donc, dit-il de même pour conclure, « la pensée religieuse d'Averroès... apparaît *analogue en tout* à celle de saint Thomas : analogie dans l'attitude ou point de vue général, analogie dans les idées et les exemples, analogie, parfois, jusque dans les paroles » (*Ibid.*, p. 307, l. 1 à l. 5). Coïncidence ou imitation? M. Asín conclut à l'imitation, et servi par une érudition remarquable, il indique les diverses voies par lesquelles le docteur chrétien emprunta au philosophe musulman toute cette doctrine.

investigation systématique des essences par la démonstration, conduit à un grand nombre de vérités de cet ordre mais non à toutes (1). Une révélation divine est nécessaire, d'abord pour présenter à l'imagination des masses, sous une forme symbolique et saisissante, des vérités indispensables à la pratique, au salut, servant de fondements à la connaissance humaine et connaissables par la raison, mais qui, sous leur forme adéquate, ne sont accessibles qu'aux seuls philosophes (2) ; la révélation est nécessaire, en outre, pour faire connaître à tous, même aux philosophes, certaines vérités d'un ordre surnaturel, appelées *mystères*, dont la raison peut connaître l'existence mais non l'essence (3). Issues l'une et l'autre de Dieu, la raison et la révélation ne peuvent se contredire : elles doivent se prêter avec confiance un mutuel appui (4). Mais la révélation dépasse la raison sur plusieurs points d'importance fondamentale. En cas de conflit apparent, c'est donc la seconde qui doit se soumettre à la première, c'est la science, la philosophie, qui doit s'incliner devant la foi (5). Pour M. Asín comme pour M. Mehren, l'entière sincérité d'Averroès demeure au-dessus de tout soupçon (6), et ils ne signalent ni l'un ni l'autre chez le philosophe arabe aucune inconséquence. M. Asín montre, de plus, qu'au point de vue musulman, Ibn Rochd, quand il attaque en bloc les théologiens, même quand il s'en prend à un Père

(1) *Ibid.*, p. 276, l. 5 à l. 7.

(2) *Ibid.*, p. 276, av.-dern. l., à p. 277, l. 11.

(3) « de las cuelas la razón puede conocer la existencia, no la esencia. » (*Ibid.*, p. 276, l. 8.) — Cf. *ibid.*, p. 300, l. 4 : « aunque reconociendo su debilidad é impotencia para escudriñar la *substancia* de los misterios ».

(4) *Ibid.*, p. 277, l. 16 à l. 26.

(5) « En caso de aparente conflicto entre la ciencia y la fe, aquélla debe someterse á ésta. » (*Ibid.*, p. 300, l. 4 du bas.) — Cf. *ibid.*, p. 300, l. 8 du bas : « la razón, incapaz de penetrar la esencia de la revelación, debe someterse á ésta... ».

(6) *Ibid.*, p. 302, l. 29, à p. 303, l. 1.

de l'Église musulmane, si l'on peut dire, comme El-Ghazâlî, ne franchit point, pour autant, les limites d'une stricte orthodoxie (1). A la différence des autres historiens, en particulier de M. Mehren, il sépare d'ailleurs très nettement Ibn Rochd des autres philosophes arabes : il range expressément ces derniers, avec Avicebron chez les Juifs et Siger de Brabant chez les Chrétiens, parmi les penseurs du moyen âge qui affirment l'existence d' « une antinomie plus ou moins explicite entre la science péripatéticienne et la révélation » (2).

On voit que du XIIIe siècle à nos jours, les historiens de la philosophie arabe, dans leurs jugements sur Ibn Rochd, ont parcouru successivement toute la gamme des interprétations, depuis l'impiété radicale, fruit d'un rationalisme absolu, jusqu'à la parfaite orthodoxie, fondée sur un rationalisme limité, fidéiste, qui subordonne la raison à la foi, la philosophie à la religion. Constituée par un assemblage de contre-sens, la plus ancienne de ces interprétations, la légende médiévale, à l'heure actuelle, est morte : Renan lui a porté le coup fatal. Mais s'il ne peut plus être question de l'impiété, de l'athéisme d'Averroès, de son hostilité déclarée contre toutes les religions établies, bien s'en faut, nous venons de le montrer, que l'accord soit fait entre les historiens sur sa véritable attitude vis-à-vis des religions en général, et en particulier de la religion musulmane. La critique moderne doit-elle, décidément, voir en Ibn Rochd, comme fait Renan, un rationaliste libre-penseur mais plus ou moins hypocrite, plus ou moins inconséquent ? ou au contraire, avec M. Asín, un croyant musulman sincèrement orthodoxe, désireux de satisfaire, en deçà de certaines limites, grâce à la philosophie grecque, une curiosité permise, mais dont la raison s'incline avec

(1) *Ibid.*, p. 304, l. 6 à l. 31. — Voir plus loin, chap. II, à la fin du 5e alinéa.

(2) *Ibid.*, p. 272, l. 13 et 14, l. 19 à l. 21.

respect devant les mystères de la foi? Ou bien y a-t-il de bonnes raisons pour n'adhérer pleinement à aucune des solutions jusqu'ici proposées?

En résumé, un très petit nombre d'historiens de la philosophie musulmane, trois ou quatre à peine, ont consacré à la question des rapports entre la philosophie et la religion selon Ibn Rochd une étude de quelque étendue. Bien que leurs travaux aient très utilement préparé la solution du problème, il reste, semble-t-il, quelque chose à faire après eux. Ils ont étudié la philosophie religieuse d'Ibn Rochd dans ses rapports avec celles d'Avicenne et d'El-Ghazâlî, dans ses rapports avec celle de saint Thomas, dans ses rapports avec le soi-disant *averroïsme* latin. Il reste à l'étudier directement et pour elle-même. Ils aboutissent à des conclusions différentes et même opposées. Il reste à les départager, en serrant de plus près les textes qu'ils ont utilisés, en faisant état de ceux qui ont pu leur échapper, en présentant sous une plus vive lumière certaines considérations restées dans l'ombre. Ils ne semblent point apercevoir suffisamment l'importance capitale de la question qu'ils étudient, pour le système d'Ibn Rochd en particulier, et d'une manière générale pour toute la philosophie musulmane : chacun de ces historiens se borne à indiquer la véritable solution qu'en fait, Averroès, selon lui, a choisie, comme s'il s'agissait là d'un choix plus ou moins arbitraire, dont il serait oiseux de chercher un peu loin les raisons. Si bien qu'ils se contentent de signaler en passant, dans une simple phrase, dans une proposition incidente, sans justification, comme un fait isolé, dépourvu d'explication et pour ainsi dire de cause, la conformité ou la non-conformité de l'attitude d'Averroès à celle des autres philosophes arabes. Au contraire, avant d'aborder l'étude des textes d'Ibn Rochd avec l'espoir d'en obtenir l'exacte intelligence et d'arriver à dégager la vraie pensée du grand philosophe musulman, il nous paraît indispensable de chercher d'abord, par une analyse des éléments

mêmes du problème qui se posait devant lui, les conditions auxquelles se trouvait astreinte par avance la solution qu'il en pouvait proposer. Nous examinerons, chemin faisant, si le problème, pour les autres penseurs arabes, se posait dans les mêmes termes; et des textes, suffisants pour trancher, en passant, cette question incidente, nous montreront si la solution à laquelle, en fait, ils s'arrêtèrent, coïncidait ou non avec celle d'Averroès.

INTRODUCTION

Ce problème, quel était-il au juste? Quelle en était la portée? En quels termes se posait-il?

Un siècle environ après la mort du Prophète, la conquête musulmane était achevée. Maître d'un immense empire, héritier de plusieurs grandes civilisations, l'Islâm dressait maintenant l'inventaire de toutes ces richesses dont il demeurait ébloui. Mais la Loi religieuse qui constituait l'unique lien et la seule raison d'être du nouvel empire imposait à la communauté musulmane en général, et à chacun de ses membres en particulier, des règles de conduite méticuleuses, des interdictions sévères. Quel usage licite les Musulmans pourraient-ils faire de tous ces trésors matériels, artistiques, intellectuels et moraux, œuvres de nations infidèles? La loi divine leur défendait, sous menace de l'enfer, l'usage des vêtements de soie, des vases d'or ou d'argent, des boissons enivrantes; taxant d'idolâtrie, sinon peut-être dans les textes, du moins dans l'interprétation courante, toute représentation des formes animales ou des traits de la figure humaine, elle leur interdisait en fait la culture des arts plastiques (1). Allait-elle leur permettre du moins d'abreuver leur esprit aux sources vives de la science et de la philosophie païenne?

Telle est la question qui se posa, le jour où, sous le se-

(1) Voir : Maurin de Nahuys, *Les images chez les Arabes*. Anvers, 1896; Victor Chauvin, *La défense des images chez les Musulmans*. Anvers, 1896 (cet opuscule contient une bibliographie détaillée de la question).

cond khalife abbasside (1), El-Mançoûr, en l'an 148 de l'hégire (765 de notre ère), dans Baghdâd récemment fondée (2), des Chrétiens de la secte nestorienne eurent traduit, du syriaque ou du grec en arabe, divers traités de science et de philosophie grecque (3). Avec leur ardeur et leur avidité coutumière, les Arabes se jetèrent aussitôt sur ce butin d'un nouveau genre. Sans transformation préalable, simplement revêtues du costume arabe, la science et la philosophie grecques passèrent au service du vainqueur. Elles reçurent aussitôt de la part des purs orthodoxes l'accueil le plus hostile. Ils criaient à l'innovation, c'est-à-dire à l'hérésie (4).

En fait, l'introduction des sciences grecques dans le monde musulman était l'œuvre collective d'esprits en lutte

(1) Déjà à l'époque des khalifes omeyyades, entre 680 et 683, des traductions d'ouvrages scientifiques écrits en grec ou en copte avaient été faites en langue arabe, à Alexandrie, par ordre du gouverneur de l'Égypte, Khâled fils du khalife Yézîd : elles avaient surtout porté sur des ouvrages d'alchimie, sans négliger entièrement ceux d'astronomie et de médecine. Mais rien ne nous permet d'affirmer que ces traductions aient soulevé dès cette époque des controverses dignes de remarque touchant la légitimité d'études de cet ordre ; et d'autre part, il n'était pas encore question d'ouvrages de philosophie. — Ce grand travail de traduction durera pendant près de trois siècles, et se prolongera même, sans grande activité, il est vrai, jusqu'au XIIIe siècle de notre ère (Voir Dr L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*. Paris, 1876, 2 vol., vol. I, p. 191, l. 4 à l. 11).

(2) Baghdâd fut fondée par El-Mançoûr en 146 hég. = 763 ap. J.-C.

(3) On traduisit aussi en arabe, à cette époque, un certain nombre d'ouvrages scientifiques indiens et persans : c'étaient surtout des traités de mathématiques, d'astronomie et de médecine. Le syncrétisme arabe introduisit ainsi dans l'encyclopédie de la science grecque quelques notions d'origine étrangère, par exemple en géographie astronomique (Voir en particulier *Géographie d'Aboulféda*, traduite de l'arabe en français... par M. Reinaud. Paris, 1848, 2 vol., vol. I, Introduction, pp. XLVII à XLIX). Mais ces emprunts faits à la science orientale se réduisent, en somme, à peu de chose : la science arabe, surtout au début, c'est la science grecque exposée en langue arabe. Cela était encore plus vrai, nous allons le voir, de la philosophie.

(4) Le mot arabe بدعة *bid'a* signifie à la fois innovation et hérésie. La raison de cette synonymie est manifeste.

plus ou moins ouverte contre l'islâm. Les premiers traducteurs étaient tous des Chrétiens, c'est-à-dire, aux regards des Musulmans, des opposants irréductibles, gens s'obstinant dans leur erreur, fermant volontairement les yeux à l'éclatante lumière de la révélation nouvelle, dernière et parfaite, et qui, profitant de la tolérance relative des vrais croyants, préféraient, en leur aveuglement, aux avantages mondains de la conversion les charges, les humiliations d'une condition ravalée, et dans l'autre monde, au paradis de Mohammed, la damnation éternelle. Dans les doctrines de ces sciences païennes, presque tout était fait pour scandaliser les pieux Musulmans de ce temps. L'astrologie, la divination, l'astronomie qui prédit les éclipses, l'alchimie et la magie, la médecine elle-même, qui prétend guérir par des moyens purement terrestres les maladies dont Dieu juge à propos d'affliger les hommes, et retarder l'heure fatale marquée par les décrets divins, autant d'entreprises sacrilèges sur la liberté absolue ou sur la toute-puissance illimitée du Dieu du Qoran.

Hardie contre Dieu dans ses doctrines particulières et dans ses pratiques, cette science était couronnée par une philosophie plus impie encore, qui enseignait l'éternité du monde, l'identité primitive et foncière de Dieu et des créatures, l'absorption de l'homme, dans l'extase, au sein de la divinité.

Au surplus, on pouvait juger de l'arbre par les fruits qu'il avait déjà produits sur le sol de l'Islâm. Qui donc, parmi les *gens de la qibla* (1), s'était empressé d'aller pui-

(1) La « qibla », c'est la direction vers laquelle on se tourne pour faire la prière. Dans un sens figuré, c'est la métropole d'une communauté religieuse : Jérusalem pour les Juifs, La Mekke pour les Musulmans. La qibla par excellence est donc La Mekke, et l'expression اهل القبلة *ahl el-qibla*, « les gens de la qibla », désigne tous les Musulmans sans exception, hérétiques ou orthodoxes, tous les hommes qui reconnaissent en la ville sainte de La Mekke leur métropole religieuse ou, ce qui revient au même, qui reconnaissent la mission du prophète Mohammed, l'origine divine du Livre par lui révélé.

ser des armes à ce redoutable arsenal de la dialectique grecque, pour les utiliser dans les luttes théologiques? et à quel usage avaient-elles servi? C'était une secte hérétique, rationaliste, celle des Moʿtazilites, et elle les avait employées à la défense de thèses abominables aux yeux des orthodoxes; par exemple : l'affirmation de la liberté humaine et la négation de la prédestination au bien ou au mal, à la damnation ou au salut; la négation d'attributs divins coéternels à l'essence divine, la négation de l'éternité du Qoran, etc. (1). Quels étaient enfin les fauteurs de cette folie novatrice et sacrilège? C'étaient des khalifes abbassides : El-Mançoûr, El-Ma'moûn, El-Moʿtacem, El-Wâtsiq. Or l'avènement même de la dynastie abbasside était le résultat d'une violente réaction politique et religieuse, persane et chîʿite, contre la suprématie arabe et contre le véritable islâm. Inféodé à la secte moʿtazilite, le khalife abbasside dont le règne marquait précisément l'apogée du mouvement novateur, El-Ma'moûn, fils de Hâroûn er-Rachîd, était allé jusqu'à frapper d'anathème le dogme orthodoxe de l'éternité du Qoran « parole increéée de Dieu ». Par son ordre, tous les docteurs de l'époque, cités devant un tribunal d'inquisition, étaient mis en demeure, sous la menace du sabre, de reconnaître publiquement le nouveau dogme de la création du Livre sacré (2).

Tels avaient été les premiers fruits de la culture grecque dans le monde musulman. Les Mahométans orthodoxes

(1) Voir plus loin, pp. 64 à 67, plusieurs pages sur les Moʿtazilites. — Cf. H. Steiner, *Die Muʿtaziliten, oder die Freidenker im Islâm*. Leipzig, 1865.

(2) Voir W. M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna*, a biography of the Imam, including an account of the mohammedan inquisition called the Mihna. Leide, 1897. — G. Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (De 632 à 1258 de J.-C.). Paris, 1878, pp. 86 à 95. — R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, traduit du hollandais par Victor Chauvin. Leyde, 1879, p. 232, l. 8 du bas, à av.-dern. l. — D. Macdonald, *ibid.*, pp. 135 à 158. — R. D. Osborn, *Islam under the khalifs of Baghdad*. London, 1878, pp. 250 à 262.

n'avaient donc nul besoin d'en prendre une connaissance approfondie pour la condamner en bloc, comme impie et sacrilège.

Or la contagion avait fait de rapides progrès. Il ne s'agissait plus seulement d'aller chercher dans le fatras des traductions, pour les besoins de la discussion théologique, certaines argumentations spéciales, certaines solutions isolées, tirées de Pythagore, de Platon, d'Aristote, de Porphyre. Voilà que la philosophie grecque elle-même, estampillée au nom de soi-disant Musulmans, osait, sous sa forme la plus hardie, sous la forme néoplatonicienne, se dresser en face du dogme et disputer contre lui. Ne fallait-il pas s'attendre à voir l'orthodoxie musulmane, ombrageuse et fanatique, relever le défi avec indignation et mener par tous les moyens possibles une guerre d'extermination contre la philosophie naissante? La secte orthodoxe va justement ressaisir le pouvoir. Du vivant même d'El-Kindî, le premier grand philosophe musulman, un revirement complet va, en effet, se produire dans la politique religieuse des khalifes : avec El-Motawakkil, successeur d'El-Wâtsiq, l'orthodoxie triomphe. Sa victoire politique est définitive. Moʿtazilisme et philosophie se voient enveloppés désormais dans une même disgrâce. Après l'adoption par les orthodoxes du système théologique d'El-Achʿarî, transfuge moʿtazilite retourné à l'orthodoxie, le Moʿtazilisme, pris entre l'achʿarisme et la philosophie, ne tarde pas à disparaître d'une façon presque complète. La philosophie survit ; mais elle mènera toujours une existence inquiète et agitée : elle devra songer sans cesse à se défendre, d'une part contre les attaques des docteurs orthodoxes, acharnés à sa perte, de l'autre contre les violences d'une populace fanatique. Quelle perpétuelle tentation, non seulement pour un pieux monarque, mais plus encore, peut-être, pour un despote dissolu, de se concilier à la fois, par une persécution contre ces impies philosophes, le peuple, renverseur de rois, et les docteurs de

la Loi, distributeurs attitrés de brevets d'orthodoxie! Même la faveur de certains princes éclairés et libéraux ne suffira pas toujours à protéger les philosophes contre la haine de ces deux sortes d'ennemis, non moins portées l'une que l'autre à faire appel au bras séculier : sous la pression de ces deux forces concourantes, on verra plus d'une fois un souverain philosophe, pour calmer une révolution grondante et pour lui donner des gages, contraint de persécuter les philosophes, les savants, et de faire brûler leurs livres par la main du bourreau, en monceaux, sur les places publiques de Baghdâd, de Séville, de Grenade, de Cordoue (1).

Avant de philosopher, il faudra commencer par obtenir, s'il se peut, le droit de vivre. Le premier des problèmes pour les philosophes musulmans, pour les *falâcifa* (2), sera donc la question de l'accord entre la religion et la philosophie, entre la religion musulmane orthodoxe et la philosophie hellénique telle que la leur présentaient les traductions arabes des philosophes grecs et des commentateurs alexandrins. Avant d'ouvrir la bouche devant un cercle d'auditeurs, ou avant de prendre la plume, pour exposer non pas même une de leurs doctrines les plus audacieuses, mais la simple théorie du syllogisme, il leur faudra commencer par démontrer, en s'appuyant, bien entendu, sur des textes sacrés, que l'étude des sciences et

(1) Cf. de Boer, *Gesch. d. Philos. im. Isl.*, p. 89, av.-dern. l.; p. 132, l. 4 du bas; p. 154, l. 6 du bas; *Journ. As.*, 3e série, vol. XIV, pp. 18 et 19, dans un article de Munk sur Joseph ben Yehouda, disciple de Maïmonide; Dugat, *Hist. des philos. et des théolog. musulm.*, pp. 194 et 195; p. 175, n. 3; Renan, *Averr. et l'averr.*, pp. 7, 23, 33, 36; Munk, *Mél. de philos. juive et arabe*, p. 426, dern. l.; Leclerc, *Hist. de la méd. arabe*, t. II, p. 94, etc.

(2) فلاسفة *falâcifa*, pluriel de فيلسوف *faïlaçoûf*, simple transcription, en caractères arabes, du grec φιλόσοφος. — Voir plus loin, p. 46, l. 20, à p. 48, l. 13, un alinéa consacré à définir le sens des mots *falâcifa*, *falsafa*, ainsi que leur rapport au mot *hikma*, *philosophie*, et autres mots de même racine.

de la philosophie est permise par la Loi divine; que la raison humaine et la révélation, émanées de Dieu l'une et l'autre, ne sauraient se trouver en désaccord; que la philosophie alexandrine et la religion musulmane ne sont que deux expressions différentes d'une seule et même vérité (1).

Or il est difficile de concevoir deux tendances, deux esprits plus radicalement opposés que celui de la philosophie grecque telle que la reçurent les falâcifa et celui de la religion musulmane (2).

En 529 de l'ère chrétienne, un édit de l'empereur Justinien avait fermé l'école néoplatonicienne d'Athènes, dernier asile de la philosophie grecque. Lorsque, trois siècles plus tard, les Musulmans, devenus en peu de temps les maîtres d'un empire immense, voulurent ajouter à la gloire de la domination militaire et religieuse l'éclat de la haute culture scientifique et philosophique, parmi les livres grecs qu'ils recherchaient avec tant d'ardeur, les œuvres philosophiques les plus fréquentes furent naturellement celles de cette grande école néoplatonicienne, qui avait régné sur la pensée hellénique pendant six siècles, qui avait survécu la dernière, qui apparaissait enfin comme la synthèse et comme le couronnement de toute l'évolution philosophique de la Grèce. En outre, nous savons qu'à l'origine, les pourvoyeurs de la philosophie musulmane furent des Chrétiens de la secte nestorienne. Ces sectaires,

(1) Nous verrons plus loin (chap. II, toute la fin) que si, par un heureux concours de circonstances, les falâcifa de l'Orient purent échapper en partie à cette nécessité, elle ne laissa pas de se faire impérieusement sentir à ceux de l'Occident.

(2) Cette question de l'opposition entre l'esprit de la philosophie grecque et celui de la religion musulmane, dont nous nous bornons à indiquer ici brièvement les points les plus essentiels, comporterait une étude beaucoup plus approfondie. Nous en avons fait l'objet d'un travail spécial (d'environ 150 à 200 pages), qui est prêt pour l'impression, et qui doit paraître incessamment sous le titre suivant : « *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane.* L'esprit aryen et l'esprit sémitique. La philosophie grecque et la religion musulmane ».

depuis longtemps, avaient traduit du grec dans leur propre langue, en syriaque, nombre d'ouvrages péripatéticiens (1); polyglottes érudits, ce sont eux qui d'abord, à la demande des khalifes abbassides, traduisirent en arabe ces traductions syriaques (2). Or on sait que si la philosophie alexandrine, pour l'inspiration générale de la doctrine, relève avant tout du platonisme (3), dont elle a tiré son nom, d'autre part, pour certaines interprétations métaphysiques, pour les grands cadres de l'encyclopédie scientifique et philosophique et pour la substance dont elle les remplit, elle doit beaucoup à Aristote, surtout dans les écrits les plus récents, ceux de l'École d'Athènes (4). Toutes les circonstances concouraient donc à orienter la philosophie naissante des Musulmans vers un électisme néoplatonicien plus ou moins renforcé en ce qui concerne l'influence aristotélicienne (5). Aussi voyons-nous les falâcifa, en dépit des faits et des textes, professer, comme leurs modèles alexandrins (6), l'unité fondamentale de la philosophie grecque : Aristote, selon eux, est le grand Maître. Cependant, comme certains de ses ouvrages sont perdus, comme dans ses écrits il n'a pas été toujours complet ni toujours clair, il est bon de traduire, d'étudier, de commenter les

(1) Voir Renan, *De philosophia Peripatetica apud Syros*. Paris, 1852. — Rubens Duval, *La littérature syriaque*. Paris, 1906, 3ᵉ édit., ch. XIV, § 2 : La philosophie péripatéticienne. — Cf. Wenrich, *De auctorum Graecorum versionibus et commentariis Syriacis Arabicis Armeniacis Persicisque Commentatio*. Lipsiae, 1842, *passim*.

(2) Un peu plus tard, ils traduisirent directement du grec en arabe, et plus tard encore ils purent former, parmi les Musulmans eux-mêmes, des élèves traducteurs.

(3) Voir E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt*, 3. Th. 2. Abth. Leipzig, 1881, 3ᵉ éd., p. 425.

(4) Voir Zeller, *ibid.*, p. 447, l. 12 à l. 15; même page, l. 23 à l. 30; p. 449, l. 5 à l. 11, etc. Cf. Renan, *Averr. et l'averr.*, pp. 92 au bas et 93.

(5) D'autres tendances philosophiques ne laissèrent pas de se faire jour sous l'influence de la Perse, de l'Inde et de la Grèce (dahrisme, néopythagorisme, etc. Voir T. de Boer, *Gesch. der Philos. im Isl.*, I, 2 et 3; III). Mais elles restèrent toujours à l'arrière-plan.

(6) Zeller, *ibid.*, p. 424.

autres philosophes grecs, même antérieurs à lui : d'accord entre eux sur les points essentiels, tous ces sages ne peuvent guère différer qu'accidentellement, sur des questions de second ordre (1). En fait, c'est sur les œuvres d'Aristote, authentiques ou apocryphes (2), que portera, en philosophie, tout l'effort des études arabes (3); puis, naturellement, sur celles de ses disciples et de ses commentateurs (4), surtout de ses commentateurs alexandrins (5), dont les falâcifa adoptent les interprétations, néoplatoniciennes, de la doctrine aristotélique. Ils ne s'adresseront guère à d'autres philosophes que pour combler certaines lacunes de l'œuvre du Maître (6) ; ils négli-

(1) De même les falâcifa, quoique divisés sur certains points d'importance secondaire, n'ont jamais songé à se répartir en plusieurs écoles distinctes : selon eux, la *falsafa* (transcription arabe du mot φιλοσοφία), sous sa forme ancienne (grecque) et sous sa forme moderne (arabe), est une. La philosophie est la science des sciences; il n'y a qu'une philosophie comme il n'y a qu'une science, car la science et la philosophie, la philosophie surtout, sont fondées sur l'évidence démonstrative. On ne peut donc sortir de la falsafa que pour tomber dans l'erreur : c'est ainsi qu'Ibn Rochd, par exemple, ne se fait pas faute de reprocher à Ibn Sînâ d'avoir commis de simples erreurs en s'écartant, sur certains points, de la pure doctrine d'Aristote.

(2) Apocryphes : la Théologie apocryphe d'Aristote, le Traité des causes, etc. Cf. Renan, *Averr. et l'averr.*, p 93 au bas; p. 130 au bas.

(3) Voir Wenrich, *ibid.*, pp. 126 à 175.

(4) Théophraste, très en faveur chez les Arabes comme principal disciple et successeur d'Aristote (Wenrich, *ibid.*, pp. 175 et 176). — Alexandre d'Aphrodise, très estimé, très souvent traduit, très suivi (*ibid.*, pp. 273 à 279; cf. *ibid.*, p. 305, l. 7 à l. 10). — Thémistius (*ibid.*, pp. 286 et 287), etc.

(5) Porphyre (*ibid.*, pp. 280 à 285; cf. p. 305, l. 11 à l. 14). A noter en particulier un commentaire de son *Isagoge* par Ibn Rochd, qui existe en traduction hébraïque (*ibid.*, p. 285, l. 7 à l. 10).

(6) Par exemple, au début de son commentaire sur la *République* de Platon, Ibn Rochd déclare qu'il introduit cet ouvrage de Platon pour suppléer aux livres d'Aristote sur la Politique, qu'il n'a pu se procurer. — C'est, de même, pour combler une lacune des livres d'Aristote que les Arabes ont adopté l'*Isagoge* de Porphyre (Introduction à l'étude des Catégories d'Aristote), si souvent traduite et commentée par eux. — De même enfin, ils étudient les œuvres de logique de Galien (*ibid.*, p. 257 au bas ; p. 259, l. 12 à l. 14 et l. 21 à l. 26) qui, aux trois figures du syllogisme découvertes par Aristote, en avait ajouté une quatrième.

geront à peu près complètement les ouvrages des écoles qui s'écartent franchement de sa doctrine : Antésocratiques, Demi-socratiques, Sophistes, Sceptiques, Épicuriens, Stoïciens.

Une dernière influence, non plus grecque mais persane et peut-être aussi hindoue (1), encore aryenne par conséquent, mais venue d'Orient, ne tarda pas à s'exercer sur la philosophie musulmane. Elle était propre à renforcer l'influence mystique et panthéistique (2) que subissaient déjà les falâcifa de la part du néoplatonisme : il s'agit de la tendance connue sous le nom de *çoûfisme*. Chez le second en date des grands falâcifa, El-Fârâbî, qui était turc d'origine mais savait le persan (3), le çoûfisme apparaît déjà d'une façon manifeste. Cette tendance se déploie avec toute son ampleur chez son successeur, persan d'origine, Ibn Sînâ (Avicenne).

Le système de philosophie reçu des Grecs par les falâcifa comme l'expression de la vérité pure est donc essen-

(1) Voir Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 94, l. 5 et l. 6. et n. 1). — De Boer, *Gesch. der Philos. im Isl.*, p. 16, l. 26 à l. 29.

(2) Cependant les falâcifa, à peu près comme les Alexandrins, évitent le panthéisme proprement dit. Les notions d'*un* et de *plusieurs* sont, déclarent-ils, des concepts imaginatifs, abstraits par l'entendement discursif des représentations sensibles, et ne valent que pour les choses corporelles : elles ne sauraient s'appliquer aux substances *séparées* (de toute matière), aux essences immatérielles. (C'est ainsi que, selon Leibniz, des substances immatérielles, des « monades », ne sauraient former un nombre). On ne peut demander, par conséquent, si l'Intellect divin et les autres intellects ne font qu'*un* ou sont *plusieurs* : la question du panthéisme est une question *indiscrète*, c'est-à-dire qui néglige de faire les distinctions nécessaires, une question mal posée, à laquelle on ne peut répondre ni par oui ni par non (Voir, par exemple, le *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl, dans notre traduction, pp. 92 à 101). — Mais si le système hypostatique des Alexandrins et des falâcifa, diffère du panthéisme pur, qui n'admet qu'une substance unique (Spinosa et certains *Çoûfis*), il procède cependant d'une *tendance* panthéistique, qui aboutit aux mêmes conséquences mystiques, et il s'oppose, au même titre, au monothéisme proprement dit.

(3) De Boer, *ibid.*, p. 99, l. 16; cf. *ibid.*, même page, l. 8.

tiellement un système à tendance panthéistique et mystique (1), fondé sur l'évidence de la raison.

Or la religion musulmane en prend exactement le contre-pied. La caractéristique fondamentale de l'islâm est, on le sait, un monothéisme farouche. « *Il n'y a de dieu qu'Allah* et Mohammed est son prophète », telle est la formule de la profession de foi chez les Musulmans (2). Ils entendent par là non seulement qu'il n'y a qu'*un* Dieu, mais que Dieu est *un*, simple, exempt de toute multiplicité : aussi le Qoran taxe-t-il d'*association*, c'est-à-dire de polythéisme, crime suprême de lèse-majesté divine, ceux qui, comme les Chrétiens (ou comme les philosophes néoplatoniciens), distinguent en Dieu trois personnes (ou trois hypostases) (3).

D'autre part, aucune des grandes religions n'est, en son fond, plus éloignée que celle du Qoran de la tendance idéaliste et mystique (4). La morale et l'eschatologie de ce livre sacré, sensualistes ou tout au moins terre-à-terre (5), offrent un contraste frappant avec l'ascétisme et la « folie mystique » des Alexandrins et des *Çoûfis*.

Enfin, la religion musulmane n'est pas seulement fondée, comme le judaïsme et le christianisme, sur une révélation divine, qui dépasse la raison et qui doit être acceptée sans discussion : elle est moins favorable qu'aucune

(1) Une morale idéaliste et mystique est la conséquence naturelle d'une conception panthéistique des choses. Si tout découle de Dieu par une « émanation » continue, tout doit « retourner » à Dieu, et tendre à s'absorber en lui.

(2) C'est un lieu commun chez les théologiens de l'islâm que tous les articles successifs du dogme musulman se déduisent de cette formule.

(3) *Qoran*, IX, 31 ; XXIII, 93-94 ; etc. Cf. IV, 169 ; V, 77, etc.

(4) Cette tendance ne s'est introduite que plus tard dans l'islâm, précisément par une réaction des peuples vaincus, en particulier de race aryenne. Voir Carra de Vaux, *Le Mahométisme, le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam*, pp. 89 et 90, p. 188.

(5) Polygamie, concubinage légal, divorce *ad libitum* pour le mari, descriptions sensualistes des joies de l'autre vie (le « Paradis de Mahomet »), etc.

autre religion aux initiatives de la raison humaine. Les théologiens et les jurisconsultes musulmans établissent par exemple, en parfaite conformité avec l'esprit du Qoran, que la raison n'a été donnée à l'homme ni pour découvrir par elle-même les vérités d'ordre transcendant, ni pour trouver en elle-même la source des principes et des préceptes moraux (1). Tout cela est du domaine de la seule révélation et repose nécessairement sur l'autorité d'un prophète (2).

Impossible, on le voit, de concevoir un système religieux plus opposé à la philosophie néoplatonicienne. Leur double qualité de musulmans et de philosophes hellénisants faisait aux falâcifa une nécessité primordiale de concilier ces deux contraires sans altérer ni l'un ni l'autre. Pareille entreprise devait sembler une gageure. Ils ne balancèrent point à la tenir.

(1) Voir *El-ahkâm es-soulthânîya*... d'...El-Mawerdî, trad. et annoté... par le Cte Léon Ostrorog. Fasc. I, Introduction générale, pp. 4 et suivantes.

(2) Voir plus loin, p. 34, l. 8 du bas, à p. 36, l. 6 du bas.

CHAPITRE I

Analyse du traité d'Ibn Rochd intitulé : *Accord de la Religion et de la Philosophie.*

Le problème des rapports de la philosophie et de la religion se posait donc dans les mêmes termes pour tous les *falâcifa*. Mais Ibn Rochd est le seul d'entre eux dont nous possédions un ouvrage uniquement (1) consacré à la conciliation de la religion et de la philosophie et développant cette question *ex professo*. Les textes rares et décousus que nous pourrions être tentés, pour suivre l'ordre chronologique, de recueillir dès maintenant chez les autres *falâcifa*, n'offriraient en ce moment aucun sens décisif (2); ils ne deviendront vraiment significatifs que par comparaison avec la théorie amplement développée dans l'ouvrage d'Averroès (3).

C'est un traité qui a pour titre : *Accord de la religion et de la philosophie. Examen critique et solution* (4).

(1) La question de l'accord entre la philosophie et la religion est bien le but essentiel (cf. notre thèse sur *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 63 à 66) mais non le but unique du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl.

(2) A peine y aurait-il lieu de faire exception pour Ibn Thofaïl et son roman philosophique : *Histoire de Hayy ben Yaqdhân*. L'auteur, dans un pareil cadre, ne pouvait qu'indiquer la solution dans ses grandes lignes, la laisser deviner sous le voile léger de l'allégorie, et non l'exposer didactiquement comme fait Ibn Rochd.

(3) Voir plus loin ces textes, chap. III, vers la fin.

(4) « *Kitâb façl el maqâl* wa taqrîr ma baïn ech-charî'a wa 'l-hikma min el-ittiçâl ». Littéralement : « Livre de la décision de la question et de l'établissement de ce qui est entre la loi religieuse et la philosophie en fait d'accord ».

Dans toutes les éditions sauf une seule (1), ce traité d'Ibn Rochd est suivi de deux autres du même auteur, relatifs à des questions connexes. Tandis que celui-ci pose et résout, à un point de vue général, le problème de l'accord entre la religion et la philosophie, le second, appliquant aux cas particuliers les principes établis dans le premier, détermine les méthodes à employer pour enseigner à la généralité des hommes chacun des dogmes principaux de la religion musulmane, si l'on veut faire disparaître les sectes religieuses et éviter, en même temps, tout conflit entre la philosophie et la religion (2). Quant au troisième (3), c'est une simple note (4), afférente à un passage du premier traité, sur la façon dont Dieu connaît les choses, et spécialement les choses individuelles (5).

Le premier de ces trois traités est pour nous d'une importance capitale : nous allons en donner une analyse détaillée. Le second nous fournira plus tard, ainsi que d'autres ouvrages d'Ibn Rochd, un certain nombre de textes disséminés que nous aurons à examiner de près. Quant au troisième, il a, pour l'objet que nous nous propo-

(1) Voir plus loin, p. 33, n. 2, à la fin.

(2) Il a pour titre : « *Kitâb el kachf ʿan manâhidj el-adilla* fî ʿaqâ'id el-milla wa-taʿrîf mâ waqaʿa fîha bi-hasb et-ta'wîl min ech-chobah el-mozîgha wa-'l bidaʿ el-modhilla », c'est-à-dire : « Livre de l'enlèvement du voile qui [couvre] les méthodes de preuve touchant les dogmes de la religion, et exposé des doutes dangereux et des hérésies [ou innovations] pernicieuses résultant de l'interprétation de ces [dogmes] ». — Sur le contenu de ce traité, voir plus loin, p. 85, dern. l., à p. 87, l. 14.

(3) Intitulé : « *Dhamîmat el-mas'alat ellatî dhakaraha Aboû 'l-Walîd fî Façl el-maqâl* », c'est-à-dire : « Appendice à la question (certaines éditions ajoutent : de la science éternelle) touchée par Aboû 'l-Walîd [Ibn Rochd] dans le [traité intitulé] *Façl el-maqâl* ».

(4) De quatre pages au plus.

(5) Aussi vaudrait-il mieux, peut-être, le placer, avec certaines éditions, immédiatement après le premier traité, dont il constitue, son titre même l'indique, un simple appendice. Cependant, ces trois traités forment, en un sens, un seul et même ouvrage; c'est pourquoi cet appendice (ou troisième traité) peut être également renvoyé après le deuxième, c'est-à-dire à la fin de l'ouvrage entier.

sons, un intérêt tout à fait accessoire (1) : nous n'aurons guère à lui emprunter qu'un ou deux textes.

Le premier traité, que nous désignerons souvent, des deux premiers mots de son titre arabe, sous le nom de *Façl el-maqâl,* est, en général, assez bien composé (2). Nous suivrons, au cours de l'analyse complète que nous allons en donner, l'ordre même dans lequel Ibn Rochd a jugé bon de développer sa pensée (3).

Pour la même raison, c'est-à-dire pour alléger de longues

(1) Voir plus loin, p. 102, n. 4.

(2) Il ne saurait entrer dans notre plan d'aborder, au cours de la présente étude, les questions relatives soit à la composition et à la forme, soit à la bibliographie de ce traité. Touchant les premières, bornons-nous à dire que la phrase est généralement longue, chargée d'incidentes, entrecoupée souvent de parenthèses ; mais la pensée n'en est pas moins claire et la suite des idées parfaitement logique. En ce qui concerne les secondes, nous demanderons la permission de renvoyer à un opuscule que nous avons publié à titre de travail préparatoire pour cette thèse sur Averroès (*Recueil de mémoires et de textes*, publiés en l'honneur du XIVe congrès des Orientalistes par les professeurs de l'Ecole Supérieure des Lettres et des Médersas. Alger, 1905. Voir p. 271, l. 7, ou dans le tirage à part, p. 5, l. 7). Ce travail comprend, outre une traduction annotée et la liste critique des variantes, une Introduction où nous avons parlé des manuscrits, éditions, traductions, etc. Il nous paraît cependant utile de rappeler ici que l'unique édition et l'unique traduction européennes étaient l'édition de Marcus Joseph Müller intitulée *Philosophie und Theologie von Averroes*. München, 1859, et la traduction allemande du même, portant le même titre, München, 1875. — Nous devons ajouter enfin que, pendant la publication de notre premier travail, il nous est tombé entre les mains, trop tard pour en utiliser les variantes, d'ailleurs très rares et totalement dépourvues d'intérêt, une édition orientale (Le Caire, 1317 hég. = 1899-1900) à joindre aux trois premières éditions, dont elle est une simple réplique. A la différence des trois autres, elle ne contient pas le second des trois traités d'Ibn Rochd. Elle a pour titre : فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ويليه «دليل فصل المقال» كلاهما لفيلسوف الاسلام قاضى القضاة ابى الوليد محمد بن رشد المتوفى فى سنة ٥٩٥ هجرية . طبع بمطبعة الآداب والمؤيد بمصر سنة ١٣١٧ هجرية . Elle porte au bas des pages quelques notes (quatre en tout) d'une ou deux lignes, absolument insignifiantes. C'est la mieux imprimée des trois éditions orientales.

(3) Sauf à passer une longue digression, exigeant des développements spéciaux, et dont nous renverrons l'examen à la fin de notre analyse.

explications incidentes un exposé dont l'enchaînement logique exige déjà de qui veut le suivre une attention soutenue, commençons par exposer, à titre d'éclaircissements préliminaires, deux théories alors courantes : celle des *cinq qualifications légales* (1) et celle des trois classes d'arguments et d'esprits. Ibn Rochd en va faire grand usage. Mais il se contente de nous y renvoyer comme à des lemmes déjà établis. Il n'a garde de les exposer ici en détail : ce serait, aux yeux de ses contemporains, ressasser des banalités pures. Pour nous, il nous importe de commencer par nous bien pénétrer de ces deux lemmes, sous peine de ne rien comprendre à sa théorie de l'accord entre la religion et la philosophie : car l'un des deux lui sert à poser la question et l'autre à la résoudre.

La théorie des *cinq qualifications* est d'ordre religieux. Elle a, dans la religion musulmane, une importance primordiale. C'est elle qui sert de fondement à toute la législation religieuse, morale, civile, criminelle, sociale, économique et politique de l'Islâm. La volonté absolue de Dieu crée les qualifications des actes aussi bien que les actes eux-mêmes (2). Dieu a ordonné tel acte, il a défendu tel autre, et il a attaché des sanctions à l'accomplissement

(1) الأحكام الخمسة (*el-ahkâm el-khamsa*). Voir notre étude sur *La racine arabe* حكم (H K M) *et ses dérivés*, article paru dans *Homenaje á D. Fr. Codera*... Estudios de erudición oriental... Zaragoza, 1904, 656 pages (pp. 435 à 452). — Cf. Comte Léon Ostrorog. *El-ahkâm es-soulthanîya*, traité de droit public musulman d'...El-Mawerdi. 1er vol. Paris, 1901, Introduction générale, p. 11, n. 1.

(2) Cf. El-Ghazâlî, *Tahâfot el-fâlacifa* : *L'Effondrement des falâcifa* (sur la traduction exacte du titre de cet ouvrage, qu'on rend généralement en français par *La destruction des philosophes*, voir plus loin, p. 99, n. 1), éd. du Caire, 1302 hég., p. ١٠, l. 19, à p. ١٢, l. 13; trad. franç. (inachevée) par Carra de Vaux, dans *Muséon*, 1899, p. 283, l. 9, à p. 290, l. 7. Cf. Ibn Rochd, *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٢, l. 22, à p. ١٣, l. 12; trad. lat. dans *Aristotel. opera... cum Averr. comment.*, fol. 21 M à fol. 22 E. — La thèse d'El-Ghazâlî et des théologiens orthodoxes (Motékallemîn) se résume en deux points : 1° Tous les contraires (par conséquent aussi le bien et le mal) sont équivalents pour la Volonté divine. 2° Le rôle de la Volonté divine est de choisir *arbitrairement* entre les contraires.

ou à la transgression de ces ordres. Ce sont là, de sa part, des décrets absolus, dont les raisons échappent entièrement à la raison humaine. Comment l'homme peut-il connaître ces ordres ou ces défenses, pour s'y soumettre et mériter la récompense, ou pour savoir du moins à quelle punition il s'expose en les violant? Il ne peut évidemment les connaître qu'à titre de faits et non à titre de conclusions, que par la perception sensible et non par la raison (1). En d'autres termes, Dieu donne des ordres absolus, et ces ordres s'expriment par la parole : l'homme ne peut donc les connaître que par l'*ouïe*, que par l'audition سمع (samʿ). Il peut apprendre, soit en entendant répéter par un prophète, expressément chargé par Dieu de cette mission spéciale, les paroles mêmes de Dieu (2) ou des paroles inspirées par Lui, soit en entendant ces mêmes paroles dans l'écho d'une tradition authentique remontant jusqu'au prophète, que Dieu a ordonné ceci, qu'il a défendu cela (3).

(1) Ou, comme nous dirions aujourd'hui, *a posteriori* et non *a priori*.

(2) C'est là la forme par excellence de la révélation, la révélation qoranique. Le hadîts, par lequel le prophète révèle les ordres de Dieu au moyen de paroles qui ne sont pas de Dieu, mais qui répondent parfaitement à ses intentions, ne vaut qu'à défaut d'un texte qoranique. Il ne constitue qu'un commentaire inspiré, infaillible, de la parole divine.

(3) L'écriture n'est que le substitut de la parole : c'est là un principe d'application constante dans les institutions de l'islâm. C'est ainsi que la transmission des hadîts se fait, en principe (voir *Le taqrib d'En-Nawawi*, traduit et annoté par W. Marçais... Extr. du *Journ. Asiatique*, 9e série, t. XVI, XVII, XVIII, sept.-oct. 1900; janv.-fév. 1901 ; mai-juin 1901 ; juill.-août 1901. Tirage à part, Impr. Nat., 1902, p. 97 et n. 2), par la parole du maître fidèlement conservée dans la mémoire de l'élève; la transmission par l'écriture est entourée de précautions et de restrictions de toute sorte (*Ibid.*, pp. 103 à 161, en particulier : p. 103, l. 8; p. 116 n., l. 1; p. 127, dern. l.; p. 130, l. 1 à l. 7; p. 135, n. 2; p. 137, l. 3 à l. 10; p. 161, n. 2. — Cf. p. 166, n. 2 : Il faut se garder d'apprendre le Qoran dans un livre sans le réciter à un maître. — Sur l'obligation de transmettre textuellement non pas seulement le sens exact mais les paroles mêmes du hadîts, surtout quand il s'agit d'un hadîts prescrivant une pratique, voir *ibid.*, p. 162 et n. 3). De même, tous les actes judiciaires, en principe, sont verbaux. Un contrat de mariage, de vente, etc., conclu par devant deux témoins, est valable *ipso facto*. La rédaction par devant qâdhî n'est qu'une précaution supplémentaire et facultative. L'acte écrit, très souvent

Alors, l'acte que Dieu a ordonné, l'homme l'appelle bon, et mauvais celui que Dieu a défendu. Mais ces épithètes de bon ou de mauvais ne signifient rien de plus qu'*ordonné* ou *défendu* par Dieu : elles ne désignent en aucune façon une qualité morale, métaphysique, inhérente aux actes eux-mêmes, leur appartenant par nature, que le raisonnement pourrait déduire d'un certain idéal de perfection, inné à la raison humaine, selon le degré de conformité de ces actes à cet idéal (1). Si Dieu a doué l'homme de raison, ce n'est point pour le mettre en état de découvrir, par le seul raisonnement, les vérités d'ordre moral, non plus que les vérités d'ordre religieux : c'est pour lui permettre de distinguer l'utile du nuisible, ou encore le beau du laid, de se procurer l'un, d'éviter l'autre, et d'assurer ainsi en ce monde, par la satisfaction de ses besoins légitimes, son existence, son bien-être, son plaisir. La raison humaine est, par elle-même, radicalement impuissante à qualifier une action en bien ou en mal. Toute qualification d'un acte doit reposer sur une révélation (2).

Les qualifications énoncées par la loi divine reviennent toutes à investir un acte de l'un des cinq caractères suivants, à le classer, en d'autres termes, dans l'une des cinq catégories suivantes, chacune comportant ou non, en cas

rédigé plusieurs années après sa conclusion verbale, se borne à constater ledit acte verbal, qui produit ses effets à compter du jour où il a été conclu et non du jour où il a été rédigé. De même enfin, quand un qâdhî rend un jugement, il prend à témoins ses deux *adels* ou assesseurs, du jugement qu'il vient de rendre, et leur témoignage, même verbal, suffirait, à défaut de toute rédaction, pour assurer la validité du jugement rendu.

(1) Nous dirions que le décret divin de qualification s'exprime en un jugement qui n'est pas analytique mais synthétique. — Cette théorie ne fait-elle pas songer aussi à l'impératif catégorique de Kant? Seulement cet impératif est énoncé par la voix des prophètes et non point proclamé par la *raison pratique*.

(2) On a aujourd'hui, en Europe, une tendance générale à considérer l'islâm comme une sorte de religion naturelle, de rationalisme religieux. Nous voyons, une fois de plus, ce qu'il en faut penser.

d'accomplissement de l'acte ou d'abstention, des récompenses ou des peines :

	Qualifications :				En cas d'accomplissement :	En cas de non-accomplissem[t] :
مَأمور بِهِ *ma'moûr bihi*, ordonné, prescrit.	1°	وَاجِب	*wâdjib*	obligatoire	récompense	peine
	2°	مَنْدوب لَهُ ou مُسْتَحِبّ	*mandoûb laho* / *mostahibb*	recommandé, méritoire ; agréable à Dieu	récompense	pas de peine
	3°	مُبَاح	*mobâh*	licite, permis	ni récompense ni peine	
مَحْظور *mahdhoûr*, défendu.	4°	مَكْرُوه	*makroûh*	blâmable, désagréable à Dieu	pas de peine	récompense
	5°	حَرَام	*harâm*	interdit	peine	récompense

Telles sont les cinq qualifications (*el-ahkâm el-khamsa*) (1).

Mais notons que la plupart des textes portant qualification d'un acte ne consistent point en une formule générale. Ce sera, par exemple, un hadîts rapportant qu'en telle circonstance déterminée, tel compagnon du Prophète ayant agi de telle façon, celui-ci, par une phrase, par un mot, par un geste, par son silence, a témoigné son improbation ou son approbation. Or, depuis la mort de Mohammed, l'ère de la révélation est close (2); la révélation est désormais, comme disent les docteurs musulmans, « une

(1) Le sens précis de حُكْم *hokm*, pluriel *ahkâm*, dans cette formule, paraît être celui de *décret*, toute qualification étant un *décret* absolu de la volonté divine.

(2) لا نبيّ من بعدي « [Il n'y aura] plus de prophète après moi. » (Hadîts du Prophète).

quantité limitée », tandis que les différentes actions humaines sont en nombre illimité. Un acte étant proposé, l'œuvre du jurisconsulte, dans toutes les branches de la législation, depuis la morale jusqu'à la politique, consistera donc toujours, dans le cas, de beaucoup le plus fréquent, où aucun texte authentique n'en énonce directement la qualification, à montrer qu'il est légitime de faire application à cet acte de tel texte portant qualification d'un autre acte *analogue*. Aussi, ce mode de raisonnement, procédé essentiel du droit musulman, est-il appelé par les jurisconsultes قياس *qiyâs*, ou قياس شرعيّ *qiyâs char'iyy*, expressions que nous traduisons par *raisonnement analogique*, *syllogisme*, ou *syllogisme juridique*. Ce raisonnement présente, en effet, la forme d'un syllogisme : d'une majeure, au moyen d'une mineure, il tire une conclusion particulière ; en d'autres termes, il fait rentrer un acte particulier, au moyen d'une mineure, dans une majeure, qui elle-même consiste à subsumer une espèce générale d'actes dans l'un des cinq genres de qualification. Mais comment obtenir cette majeure universelle, ayant pour attribut l'une des cinq qualifications et pour sujet une espèce d'actes prise dans toute son extension, si les seuls textes existants qualifient un seul acte particulier ou quelques actes particuliers seulement? Il faut évidemment que le syllogisme soit précédé d'une véritable *induction*. Quel sera le fondement de cette induction? A cette question répond une théorie qui sert de complément à celle des cinq qualifications et qui porte le nom de *ta'lîl*, c'est-à-dire recherche de la *'illa*. Ce terme arabe *'illa* traduit exactement le terme grec αἰτία et signifie la *cause*, ou mieux le *fondement*, la *raison d'être* d'un décret divin. On admet que Dieu a toujours une raison générale pour défendre ou ordonner tel acte particulier (1) : c'est la *'illa* de l'acte. Il suffit, dans

(1) Ce postulat est un des points les plus délicats de la législation musulmane. Ce n'est pas sans raison que bon nombre de docteurs, des

chaque cas, de la découvrir, pour obtenir une qualification générale, applicable à toute une classe d'actes, pour obtenir, en d'autres termes, une majeure universelle, source d'un nombre illimité de syllogismes à conclusion particulière.

Par exemple, l'usage du rhum est-il permis? Aucun texte révélé ne peut viser directement cette boisson, inconnue au temps du Prophète. Mais un verset du Qoran dit : « O vous qui avez cru! le vin... est une abomination d'entre les œuvres de Satan. Abstenez-vous en... (1) ». Ce texte classe évidemment l'usage du vin dans la catégorie du *harâm* (*interdit*). On cherche alors la *'illa* de cette défense. On s'aperçoit que le raisin est permis et de même le vinaigre. Si donc le vin est interdit c'est en tant que boisson *fermentée* et *enivrante*. Voilà la *'illa*. Il est aisé, dès lors, de construire le syllogisme suivant :

Les boissons fermentées et enivrantes sont *harâm* (*interdites*).

Or le rhum est une boisson fermentée et enivrante.

Donc le rhum est *harâm* (*interdit*).

Telle est la part du raisonnement dans l'élaboration de la législation musulmane.

Notons que cette théorie du *ta'lîl* n'est point en opposition avec la doctrine, que nous exposions tout à l'heure, de l'impuissance de la raison humaine à qualifier les actes en bien ou en mal. La recherche de la *'illa* n'a point pour but de trouver le *pourquoi* des défenses ou des ordres divins, de les prévoir *a priori*, mais seulement d'en déterminer exactement l'objet, le contenu, en l'inférant, suivant des règles étroites, des textes révélés qui l'expriment. Aussi les fondateurs des grandes écoles juridiques ortho-

plus pieux et des plus orthodoxes, l'ont jugé contraire au véritable esprit de l'islâm. Il constitue cependant une véritable nécessité (Voir plus loin, p. 40, n. 1 à la fin, et n. 2).

(1) *Qoran*, V, 92. — Cf. V, 93; II, 216.

doxes (1) ont-ils tous fait du *qiyâs* un usage plus ou moins étendu. Néanmoins, la recherche de la *ʿilla* constitue, en somme, une intervention de la raison humaine dans l'élaboration de la législation divine. C'est pourquoi certains d'entre ces grands imâms professent pour le *taʿlîl* une répugnance manifeste, parfaitement conforme à l'esprit de la pure doctrine musulmane (2).

La théorie religieuse des *cinq qualifications* légales, du *qiyâs* et du *taʿlîl*, est toute musulmane. La théorie logique des trois classes d'arguments et d'esprits est purement aristotélicienne ; mais elle prend chez les philosophes mu-

(1) On sait que les principaux de ces *madhâhib* ou grandes écoles (on dit aussi *rits*) juridiques sont les écoles : hanéfite (Turquie, etc.), malékite (Afrique du Nord, etc.), chafiʿite (Haute-Égypte, etc.) et hanbalite (Arabie centrale). (Cf. Duncan Macdonald, *Developm. of musl. Theology*..., p. 115, l. 1 à l. 7 ; O. Houdas, *L'islamisme*. Paris, 1904, chap. XI : Les quatre rites orthodoxes.) Elles se considèrent l'une l'autre comme également orthodoxes et ne diffèrent que par des détails. Elles se distinguent surtout par la part plus ou moins grande que chacune d'elles fait au *qiyâs* et au *taʿlîl*, c'est-à-dire au raisonnement. L'école hanéfite représente le maximum, et l'école hanbalite, aujourd'hui la moins répandue, le minimum de libéralisme. La première fait du *taʿlîl* un usage plutôt hardi ; la dernière, en somme, le proscrit, ou peu s'en faut.

(2) Il y eut un imâm qui, exagérant encore la tendance hanbalite, poussa cette répugnance aux dernières limites. C'est Aboû Soleïmân Dâoud ben ʿAlî ben Khalaf el-Isbahânî, surnommé Edh-Dhâhirî, l'Extérioriste (né à Koûfa en 200 hég. = 815, mort à Baghdâd en 270 hég. = 883), fondateur d'une école qui disparut de bonne heure, mais qui était encore représentée au XIe siècle, en Espagne, par Ibn Hazm et ses partisans. (Cette branche, dite hazmienne, finit par s'absorber dans l'école malékite.) Sauf dans le cas où la *ʿilla* se trouve expressément indiquée dans le texte même, Dâoud proscrivait absolument le *taʿlîl*, alléguant que nous ne pouvons jamais connaître la *cause* des décisions divines, soit quand il s'agit de la création d'une chose, soit quand il s'agit d'un ordre ou d'une défense. Mais une pareille proscription l'obligeait à faire état d'un nombre énorme de hadîts douteux ou apocryphes, puisqu'il en fallait un pour chaque cas particulier. Avec les inventions de la civilisation moderne, qui, à chaque pas, donnent lieu à des actes nouveaux et créent, par conséquent, de nouveaux cas de conscience, une pareille attitude serait de plus en plus intenable. L'avenir de l'islâm ne peut être que dans la tendance opposée. — Voir sur Dâoud edh-Dhâhirî et son école : I. Goldziher, *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig, 1884.

sulmans une portée nouvelle et inattendue. Telle est en effet, chez eux, l'importance prépondérante de cette distinction, que nous la voyons apparaître dans la définition même de la logique; et dominer ainsi la logique, c'est dominer du même coup toutes les sciences, puisqu'aux yeux des penseurs musulmans, non seulement des falâcifa, mais aussi de leurs adversaires les Motékallemîn (1), la logique joue le rôle d'une propédeutique universelle (2). Lisons, par exemple, la longue définition qu'au début du traité de logique formant la première partie de son traité de philosophie intitulé *Kitâb en-nadjât* (*Le livre du salut*) (3), Ibn Sînâ donne de cette science : « La logique est la science (4) spéculative qui enseigne de quelles formes

(1) Voir, par exemple, El-Ghazâlî, *El-monqidh min edh-dhalâl*, texte arabe publié et traduit par Schmölders dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*. Paris, 1842, p. ١٩, l. 3 à l. 5, et p. 34, l. 16 à l. 21; *Traduction nouvelle du Traité de Ghazzali intitulé Le préservatif de l'erreur*, par Barbier de Meynard, *Journ. Asiatique*, année 1877, 7e série, t. IX, ou dans le tirage à part, Paris, 1877, p. 30, dern. l., à p. 31, l. 6.

(2) C'est ainsi que les Arabes tranchent, en général, la question suivante qui, chez Aristote, demeure en suspens (voir H. Ritter et L. Preller, *Historia philosophiae Graecae*, editio septima. Gothae, 1888, 305 B; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*... 3 Aufl. Leipzig, 1879, 2. Th., 2. Abth., pp. 182 à 185, et p. 187; F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris, 1837, vol. I, p. 248, l. 1; p. 252, l. 15; p. 264, dern. l.) : la logique est-elle une partie ou un instrument de la philosophie? Ce n'est pas à dire, cependant, qu'on ne puisse rencontrer sur ce point aucune divergence entre les philosophes musulmans. Voir, par exemple, El-Khowârezmi, *Liber mafâtîh al-'olûm* (*Le livre des clefs des sciences*), éd. G. van Vloten. Lugduni-Batavorum, 1895, p. ١٣٣, l. 1 à l. 4 : « La philosophie se divise en deux parties, l'une spéculative et l'autre pratique. Certains font de la logique une troisième partie distincte, et certains en font une des parties de la science spéculative; certains en font un instrument pour la philosophie, et certains en font [à la fois] une partie de la philosophie et un instrument pour la philosophie ». Peut-être cependant El-Khowârezmî veut-il parler ici des anciens falâcifa, des philosophes grecs.

(3) Edité à Rome en 1593, à la fin du *Qânoûn fî 'th-thibb* ou *Canon de médecine* d'Ibn Sînâ, en arabe.

(4) صناعة *cinâ'a*, traduit exactement le grec τέχνη et signifie à la fois *science* et *art*.

et [de quelles] matières sont constituées la définition (1) saine qui mérite véritablement le nom de définition et le syllogisme sain qui mérite véritablement le nom de démonstration (2); qui enseigne de quelles formes et [de quelles] matières est constituée la définition admissible (3) qui s'appelle description (4), de quelles formes et [de quelles] matières est constitué le syllogisme [admissible ou] persuasif (5) qui, lorsqu'il est fort et produit un assentiment (6) semblable à la certitude, s'appelle [syllogisme] dialectique (7), et lorsqu'il est faible et produit une opinion prévalente, [syllogisme] oratoire (8); qui enseigne de quelle forme et [de quelle] matière est constituée la définition vicieuse, de quelle forme et [de quelle] matière est constitué le syllogisme vicieux qui s'appelle captieux (9) et sophistique (10), et c'est celui qui paraît être démonstratif ou dialectique sans l'être ; de quelle forme et [de quelle] matière est constitué le syllogisme qui ne produit pas d'assentiment du tout mais des images qui inspirent à l'âme le désir d'une chose ou l'effrayent(11),

(1) حدّ *hadd*, traduit ὁρισμός; c'est la définition proprement dite, qui se fait par le genre prochain et la différence spécifique.

(2) برهان *borhân*, traduit ἀπόδειξις.

(3) إقناعىّ *iqnâ'iyy*, traduit πιθανός.

(4) رسم *rasm*, c'est la définition imparfaite : elle comprend toutes les définitions qui ne se font point par le genre prochain et la différence spécifique.

(5) إقناعىّ *iqnâ'iyy*. Voir plus haut, n. 3.

(6) تصديق *taçdîq*, *assentiment*, *adhésion*, par opposition à تصوّر *taçawwor*, simple *conception*, sans affirmation ni négation.

(7) جدلىّ *djadaliyy*.

(8) خطابىّ *khithâbiyy*.

(9) مغالطىّ *moghâlathiyy*.

(10) سوفسطانىّ *soûfisthâniyy*; c'est le mot grec.

(11) L'édition de Rome est très fautive : plusieurs mots de cette fin de phrase y sont évidemment altérés. Au lieu de يفزرها (4e forme ?), la *brisent*? ou يقزرها, la *sèvrent* ? (car il est difficile de distinguer, au moins dans

la dilatent (1) ou la contractent, et c'est le syllogisme poétique » (2).

Nous trouvons, dans cette définition de la logique par Ibn Sînâ, non pas trois, mais cinq classes de syllogismes, ou comme disent encore les logiciens arabes, d'arguments أقاويل *'aqâwîl* (plur. de قَوْل *qawl*). Telle est, en effet, la forme complète de cette classification des arguments. Mais le *discours poétique* (3) n'étant pas véritablement un *argument*, et l'argument sophistique étant un *faux* argument, on réduit le plus souvent la classification aux trois premières catégories : c'est ce qui arrive quand on prend cette classification des arguments pour fondement d'une classification des esprits.

De ces trois genres d'arguments, le premier, appelé syllogisme démonstratif ou démonstration, se distingue des deux autres en ce qu'il part de principes premiers de la raison, évidents par eux-mêmes (4), et en tire, par un enchaînement plus ou moins long de syllogismes rigoureux, une dernière proposition, laquelle participe alors à

mon exemplaire, si le ف porte un ou deux points), je propose de lire يفزعها *yofzi'oha* (4e forme), l'*effrayent*.

(1) Au lieu de ينقرها (*yonqiroha*, 4e forme? mais avec عن) s'abstenir de, ou (4e forme de نَقِرَ) lui *inspirent de la colère?* je propose de lire ينشرها (4e forme), la *dilatent*, la font épanouir. Cette métaphore, qui exprime la joie par la dilatation, la tristesse par la contraction de l'âme, est courante chez les Arabes. — Au surplus, malgré ces obscurités de détail, le sens général de tout ce passage ne laisse pas d'être clair.

(2) شعريّ *chi'riyy*.

(3) قول شعريّ *qawl chi'riyy*. Le mot *qawl* signifie proprement *discours* (du verbe قال *parler*); comme terme technique, il correspond à *argument*.

(4) « Les fondements [littéralement : les racines اصول *'oçoûl*] de la démonstration, dit, par exemple, El-Khowârezmî (*Liber mafâtîh al-'olûm* éd. van Vloten, p. ١٥٠, l. 6), sont les principes, les prémisses primitives. Ce sont les [vérités] que tout le monde reconnaît; par exemple : Le tout est plus grand que la partie; ou : Des choses égales à une même chose sont égales entre elles. »

l'évidence des prémisses d'où elle a été tirée. La démonstration est l'instrument de la science et en particulier de la philosophie.

Tout autre argument, ne partant point de principes évidents par eux-mêmes, ne peut avoir pour prémisses que des propositions plus ou moins probables. Les conclusions auxquelles il aboutit ne sont donc que probables, quelle que puisse être la rigueur du raisonnement; et c'est pourquoi les arguments dialectiques et les arguments oratoires sont désignés conjointement comme simplement *persuasifs* (1).

La différence entre ces deux dernières catégories est dans le degré de probabilité des prémisses. Les arguments dialectiques partent de prémisses acceptées par tout le monde, ou par la plupart, ou par tous les sages, ou par la plupart d'entre eux, ou par les plus habiles et les plus sûrs (2). La dialectique ainsi entendue est une méthode de démonstration approximative; souvent encore elle est employée comme méthode de discussion, de réfutation, en particulier sous forme d'*argument ad hominem* (3).

Quant aux arguments oratoires, ils partent de prémisses adaptées à l'intelligence, aux passions, aux dispositions momentanées des auditeurs. L'art oratoire est une sorte de dialectique appliquée : il est déjà fondé sur la sensibi-

(1) Voir la définition d'إقناعى dans El-Khowârezmi, *Liber mafâtîh al-'olûm*, p. ١٥٢, l. 1; Dictionnaire de Calcutta, art. إقناعى.

(2) Voir le passage d'Aristote reproduit sans commentaire par Ibn Rochd au début de son Commentaire moyen sur les *Topiques* (*Aristot. Op. omnia... cum Averrois... Commentar.*, éditions de 1562 et 1574, Primi voluminis Pars III, fol. 3, B C). — Cf. Dictionnaire de Calcutta, art. جدل, au début.

(3) C'est ainsi, par exemple, qu'El-Khowârezmî la définit dans son article sur les *Topiques*, (*ibid* , p. ١٥١, l. 5) : « La dialectique consiste à contraindre l'adversaire à avouer une chose en conséquence de ce qu'il reconnaît, que cela soit vrai ou faux, ou en conséquence de ce que l'adversaire ne peut repousser étant donné sa doctrine... ».

lité plus que sur la raison pure (1), et vise à incliner, à décider, plutôt qu'à éclairer. L'argument oratoire sert donc de transition naturelle pour passer de l'argument dialectique, à la fois à l'argument sophistique, qui tentera d'induire en erreur, et au discours poétique, qui visera uniquement à émouvoir et à entraîner : il tient déjà plus ou moins de ces deux derniers.

Nous reconnaissons dans cette classification des arguments en démonstratifs, dialectiques, et oratoires (2), une théorie purement grecque (3). Les philosophes musulmans, Ibn Rochd en particulier, n'en montreront pas moins une véritable originalité en calquant sur cette classification des arguments une classification des esprits, propre à leur fournir la solution de ce grave problème :

(1) Voir Ibn Rochd, *Paraphrase de la République*, liv. I, chap. II, au début; en particulier le passage suivant (éditions de 1562 et 1574, tomus tertius, fol. 3, A, l. 7 : « ...quoniam fides his fit, patet haec tria esse capiunda : ut scilicet facultatem ratiocinandi habeamus : ut mores ac virtutes consideremus : et tertium, ut de affectibus quid unusquisque sit, et quale quid, et ex quibus nascitur, et quo pacto : Itaque efficitur Rhetoricam quasi propaginem esse Dialecticae, et ejus negotii quod circa mores est : quod cum de affectibus sit, aequum est ut civile appelletur ».

(2) Telle est, aux yeux d'Ibn Rochd, comme de tous les falâcifa, l'importance de cette classification logique, qu'il en fait le pivot de son œuvre capitale, dirigée contre El-Ghazâlî, le *Tahâfot et-tahâfot* (*L'effondrement de l'Effondrement.* Voir plus loin, p. 99, n. 1), aussi bien que du présent traité : « Notre but, dans ce traité, dit-il au début de son *Tahâfot*, est de distinguer la valeur relative des [diverses] thèses soutenues dans le Livre de l'*Effondrement* [*des falâcifa*, par El-Ghazâlî] selon qu'elles sont vraies ou simplement probables, et de montrer que la plupart d'entre elles n'arrivent pas au degré de l'évidence, de la démonstration ». « Cette argumentation d'El-Ghazâlî n'est pas démonstrative (ou *apodictique*) : elle est simplement dialectique; ou bien : Cette argumentation n'est pas même dialectique, elle n'est qu'oratoire ; ou encore : elle est purement sophistique », tel est le moule uniforme des réfutations dirigées par Ibn Rochd contre El-Ghazâlî dans le *Tahâfot et-tahâfot.* D'ailleurs El-Ghazâlî lui-même, dans ses œuvres, en particulier dans son *Tahâfot el-falâcifa*, n'avait pas fait un moindre usage de cette classification des arguments.

(3) Il est à peine besoin d'ajouter que la division de la logique chez les Arabes est calquée sur celle de leurs modèles, les logiciens grecs successeurs d'Aristote. Ils distinguent : 1° L'Isagoge (Introduction); 2° Les catégories; 3° L'interprétation (περὶ ἑρμηνείας); 4° L'analytique

l'accord de la religion et de la philosophie, préalablement posé suivant la formule que leur imposait la doctrine musulmane des cinq qualifications.

« Notre but dans ce traité, dit en commençant Ibn Rochd, est d'examiner, du point de vue de la spéculation religieuse, si l'étude de la philosophie et des sciences logiques est permise ou défendue par la Loi religieuse, ou bien prescrite par elle soit à titre méritoire, soit à titre obligatoire (1). »

Ainsi, dès la première ligne, la question se trouve nettement posée : Il s'agit d'examiner, du point de vue de la spéculation religieuse, c'est-à-dire au moyen de raisonnements syllogistiques dont une prémisse au moins soit empruntée aux textes sacrés, quelle est celle des cinq qualifications dont il a plu à Dieu de marquer la philosophie. L'a-t-il déclarée défendue, c'est-à-dire soit interdite soit simplement blâmable? ou bien permise? ou bien prescrite, c'est-à-dire soit méritoire soit obligatoire ? (Voir le tableau page 37.) Telle est la question.

Notons que le terme employé ici pour désigner la philosophie n'est pas le terme très général حكمة *hikma* (*sagesse*), qui serait applicable à un système philosophique quelconque : c'est le mot فلسفة *falsafa*, simple transcription du grec φιλοσοφία. Ce terme, chez les Arabes, désigne, nous le savons, un système bien déterminé, commun, sauf de simples variantes, à tous les *falâcifa* ou philosophes mu-

(théorie du syllogisme) ; 5° L'apodictique (théorie de la démonstration) ; 6° Les topiques (la dialectique et la rhétorique ou art oratoire) ; 7° La sophistique ; 8° La poétique.

(1) *Accord de la religion et de la philosophie*, traité d'Ibn Rochd (Averroès), traduit et annoté par Léon Gauthier... Alger, 1905, 52 pages. Extrait du *Recueil de Mémoires et de textes* publié en l'honneur du XIV[e] Congrès des Orientalistes (Alger), par les professeurs de l'Ecole supérieure des Lettres et des Médersas. Alger, 1905. Nous citerons les pages du tirage à part. La traduction du traité d'Ibn Rochd commence à la page 18 du tirage à part, qui correspond à la page 284 du Recueil.

sulmans hellénisants : c'est, nous l'avons vu (1), la philosophie éclectique (2), panthéistique (3) et mystique des Néoplatoniciens, quelque peu teintée de çoûfisme, et accommodée, sur certains points, dont le principal est précisément l'accord de la religion et de la philosophie (4), au milieu musulman dans lequel elle se trouvait transportée. Mais il faut remarquer, d'autre part, que dans tout le traité, ce passage est le seul où le mot *falsafa* soit employé pour désigner la philosophie (5) : partout ailleurs, et dans le titre même, lieu privilégié dont l'importance balance bien celle de la première phrase, où la question est posée, le mot qu'emploie l'auteur est le terme générique *hikma* (6). Qu'est-ce à dire ? sinon que, dans ce traité, les deux termes, pour Ibn Rochd, sont à peu près équivalents. Il s'agit bien, en principe, des rapports de la religion musulmane, et même de la religion en général, avec la philosophie en général. Mais en fait, le débat se restreint, parce qu'il n'a d'intérêt qu'en tant qu'on considère la religion parfaite et la vraie philosophie, la religion musulmane et la *falsafa*. Dans le titre, la question est indiquée, comme il convenait, dans toute sa généralité.

(1) Voir plus haut, pp. 25 à 29.

(2) Composée d'éléments platoniciens, péripatéticiens, pythagoriciens, stoïciens.

(3) Voir plus haut, p. 28, n. 2.

(4) Un second point du même genre, d'ailleurs connexe au premier, est la question du rôle des prophètes et de l'inspiration prophétique (Voir plus loin, chap. II). Voilà les deux points saillants sur lesquels se manifeste principalement, à notre avis, l'originalité de la philosophie musulmane. Cette originalité, pour n'être pas de premier ordre, n'en est pas moins réelle.

(5) Il y est répété deux fois, à cinq lignes de distance, mais dans le même développement. En deux autres endroits (p. 40, l. 13 ; p. 45, l. 9 du bas), Ibn Rochd emploie des mots de la même racine ; mais étant donné le sens général de ces passages, on n'en peut tirer argument.

(6) Outre le titre, ces passages sont les suivants : p. 23, l. 20 ; p. 24, l. 24 ; p. 40, l. 3 et l. 8 ; p. 41, l. 6 ; p. 44, l. 10 du bas ; p. 51, l. 16 et l. 18. Cf. p. 35, *passim*, où l'auteur prend le mot *hâkim* (*celui qui juge*), à la fois dans le double sens de *juge* et de *philosophe*.

Partout où l'auteur emploie le mot *hikma*, qui est un *nom d'action*, c'est qu'il s'agit, en principe, de l'*action de philosopher*, τὸ φιλοσοφεῖν, de la philosophie en général. Le seul passage où apparaît le mot *falsafa* est celui où il se demande si la philosophie est permise. Laquelle ? La seule qu'il faille défendre, d'abord parce qu'étant la seule qui compte en pays d'Islâm, elle se trouve seule en butte aux attaques des théologiens étroits, ensuite parce qu'elle est la seule vraie : la philosophie grecque ou *falsafa*. C'est, si l'on veut, la *falsafa* seule qui est chère à l'auteur et qu'il défend ; mais il ne la défend et il ne pouvait la défendre, nous allons le voir, qu'en tant que *hikma*, qu'en généralisant sa thèse.

Notons, en outre, qu'Ibn Rochd nomme ici les « sciences logiques » à côté de la philosophie, il les joint à la philosophie sans les confondre avec elle, et nous allons le voir argumenter séparément sur la logique et sur la philosophie. La logique, nous l'avons dit, était, pour les penseurs arabes, une propédeutique universelle. Beaucoup de théologiens lui accordaient donc droit de cité, en particulier comme instrument de spéculation religieuse (1), qui condamnaient en même temps, comme impie ou hérétique, toute philosophie proprement dite, ou tout au moins la *falsafa* (2). Les apologistes de la philosophie pouvaient donc être tentés d'établir, séparément et successivement, d'abord la légitimité de la logique, puis celle de la *falsafa*, avec l'arrière-pensée de gagner au moins, devant presque

(1) Voir El-Ghazâlì, *El-monqidh min edh-dhalâl*, texte arabe, dans Schmölders, *Ess. sur les Ecoles philos. chez les Arabes*, p. ١٩, l. 4, et pour la traduction : *Traduction nouvelle* du traité de Ghazzali intitulé *Le Préservatif de l'erreur*..., par C. Barbier de Meynard. Extrait du *Journ. As.* (janv. 1877, 7e série, t. IX). Paris, 1877, p. 31, l. 1 : « Il n'y a donc rien de blâmable dans cette science, et elle est mise à contribution aussi bien par les théologiens que par les philosophes ».

(2) Tel est, par exemple, le cas d'El-Ghazâlì : Voir le *Monqidh*, dans le texte arabe, édité par Schmölders, p. ١٥, l. 14, à p. ٢٦, l. 4, et dans la traduction française de Barbier de Meynard, p. 25 au bas, à p. 41, l. 12.

tous les théologiens, le procès de la première, s'ils ne réussissaient pas à obtenir également gain de cause pour la seconde. Cette tactique, prudente jusqu'à la pusillanimité, n'est point celle d'Ibn Rochd; et tel n'est point le motif pour lequel il semble admettre, en débutant, la possibilité de séparer le sort de la *falsafa* et celui des sciences logiques, puisqu'au contraire il va établir d'abord la légitimité de la *falsafa*, et ensuite celui de la logique, à titre d'instrument, de condition de la première. La seule raison qu'il ait de les distinguer dans son argumentation est donc tirée de l'usage, où étaient les *falâcifa*, de classer les sciences spéculatives en : logique (1) (propédeutique, instrument : آلة *âla*, = ὄργανον), et philosophie proprement dite, subdivisée en physique (2) et métaphysique (3).

Il ne reste plus pour nous aucune obscurité dans l'énoncé du théorème qui fait l'objet du traité. En voici maintenant la démonstration.

La philosophie a pour objet l'étude réfléchie de l'Univers en tant qu'œuvre d'art, pour arriver à la connaissance de Dieu qui en est l'Artisan.

Or la Loi religieuse ordonne de s'instruire [au sujet de Dieu] par la considération de l'Univers.

(1) منطق *manthiq.*

(2) علم الطبيعيات *'ilm eth-thabî'iyyât,* la science des choses naturelles.

(3) علم الالهيات *'ilm el-'ilahiyyât, la science des choses divines.* Les Arabes ajoutent parfois à cette classification des sciences spéculatives la mathématique علم التعليمات *'ilm et-ta'lîmât* (التعليمات = τὰ μαθήματα), qu'ils placent tantôt entre la logique et la physique (quand ils ont surtout égard au degré de généralité), tantôt entre la physique et la métaphysique (quand ils considèrent plutôt le degré d'immatérialité); le plus souvent, ils la considèrent comme un exercice préliminaire (علم الرياضيات *'ilm er-rîâdhiyyât, la science des exercices*) et la rejettent en dehors de la classification ou, ce qui revient au même, avant la logique. Voir pour ce dernier cas El-Ghazâlî, *El-monqidh*, texte arabe dans Schmölders, p. ١٦, l. 14; trad. franç. de Barbier de Meynard, p. 27, l. 7 (début du chapitre intitulé : Division des sciences philosophiques). — La classification des sciences philosophiques se complétait par le groupe des sciences pratiques : morale, économique, politique.

Donc la philosophie, de par la Loi religieuse, est *ordonnée*, c'est-à-dire ou bien méritoire ou bien obligatoire (1).

La première prémisse, c'est-à-dire la mineure (2), se passe de preuve, puisqu'elle consiste en une définition. Pour prouver la seconde, c'est-à-dire la majeure, Ibn Rochd n'a pas le choix du procédé. Il a déclaré se placer, dans sa démonstration, au point de vue de la spéculation religieuse. Il ne peut donc qu'invoquer des textes sacrés portant qualification de cet acte : l'étude réfléchie de l'Univers. Ainsi fait-il. Pour prouver que la Loi religieuse déclare obligatoire l'étude rationnelle et approfondie de l'Univers, il allègue entre autres passages, innombrables, dit-il, tirés du Qoran, plusieurs versets tels que ceux-ci : « N'ont-ils pas réfléchi sur le royaume des cieux et de la terre, et sur toutes les choses que Dieu a créées... ? » (3). « Ne voient-ils pas les chameaux, comment ils ont été créés [pour l'utilité des hommes], et le ciel, comment il a été élevé ! » (4). Ou encore : « Tirez enseignement [de cela], ô vous qui êtes

(1) Ce syllogisme se présente, dans le texte, sous forme hypothétique : « Si..., et si..., il est dès lors évident que... » Il constitue en réalité un épichérème ; seulement la preuve de la majeure, seule prémisse qui ait ici besoin d'être prouvée, est rejetée après la conclusion. Et c'est justement pour cette raison qu'Ibn Rochd énonce le syllogisme sous forme hypothétique : il ne deviendra catégorique que lorsque la majeure aura été prouvée.

(2) Sur cet usage des logiciens arabes d'énoncer, dans le syllogisme, la mineure avant la majeure, et sur les raisons de cette pratique, voir *La logique du fils de Sina* communément appelé Avicenne, Prince des philosophes et des médecins arabes, Nouvellement traduit d'Arabe en François, Par P. Vattier, Conseiller et Médecin de Monseigneur le Duc d'Orléans. A Paris... M DC LVIII, Préface (non paginée), les huit dernières pages.

(3) *Qoran*, VII, 184. Le verset continue ainsi : « et que, peut-être, leur terme est proche ». Il s'agit de ceux qui refusent de croire à la mission de Mohammed. Le spectacle de la création doit les convaincre de la toute-puissance d'Allah, et de l'efficacité des menaces qu'il profère contre eux par la bouche de son Envoyé. Voir le commentaire d'El-Baïdhâwî.

(4) *Qoran*, LXXXVIII, 17 et 18. Les versets 19 et 20 ajoutent : « ...les montagnes, comme elles ont été [solidement] plantées. — Et... la terre, comme elle a été étendue. »

doués d'intelligence! » (1). Ce sont là autant de *naçç* (نصّ, au pluriel نصوص) c'est-à-dire d'énonciations formelles (2) portant qualification d'un acte; et chacun de ces *naçç* qualifie d'obligatoire l'étude réfléchie de l'Univers. Ainsi se démontre la majeure, et par suite la conclusion qui en découle : L'étude de la philosophie est *obligatoire* de par la Loi divine elle-même.

Nous ne devons pas nous demander, bien entendu, si la critique moderne pourrait se déclarer pleinement satisfaite d'une pareille argumentation. Dans la dernière citation, par exemple, Ibn Rochd joue manifestement sur les mots. Le Qoran vient de proclamer que c'est Dieu qui a confondu et dispersé les Juifs rebelles au Prophète (3), et il termine le verset par cette exclamation à l'adresse de tous ceux qui seraient tentés de les imiter : *Que cela vous serve de leçon*, ô vous qui savez comprendre! Ibn Rochd, jouant sur le double sens de l'expression arabe فاعتبروا *fâ-'tabiroû*, exactement correspondante au latin *Et nunc erudimini*! veut y trouver cet ordre divin : « Instruisez-vous! », c'est-à-dire : « Cultivez la philosophie! » Mais quoi! pouvait-on s'attendre à rencontrer dans le Qoran un verset, ou dans la sonna un hadîts authentique, disant en propres termes : « Adonnez-vous à la *falsafa*! » Il fallait donc bien, pour y trouver cet ordre, se résoudre d'avance à solliciter un peu les textes. Ainsi en va-t-il généralement quand un penseur prétend tirer d'un texte sacré, complètement étranger à ses préoccupations d'ordre spéculatif, la justi-

(1) *Qoran*, LIX, 2.

(2) Voir *El-ahkâm es-soulthânîya* d'...El-Mawerdi, traduit et annoté... par le Comte L. Ostrorog. Paris, 1901, t. I, Introduction générale, p. 21, l. 3 (définition du *naçç*) : « L'énonciation est *formelle* ou *naçç* (نصّ) quand à l'évidence du sens vient se joindre l'intention dans laquelle l'énonciation a été formulée » (suivent une explication et un exemple).

(3) Il s'agit des Juifs de Nadhîr, à trois milles de Médine : forcés dans leurs forteresses par Mohammed, ils se dispersèrent en Arabie, en Syrie et jusqu'à Hira. Voir les commentaires du Qoran, LIX, 1 et 2.

fication de ses propres doctrines scientifiques ou philosophiques. Pourtant, Ibn Rochd n'a pas désespéré de trouver dans le Qoran, quitte à jouer pour cela sur un second mot, le nom même de la philosophie ! non pas sans doute le terme spécifique de *falsafa*, mais son quasi-synonyme, le terme générique *hikma*. « Appelle, dit un verset, dans la voie de ton Seigneur, par la sagesse (*hikma*) et les exhortations bienveillantes et, en discutant, emploie les moyens les plus convenables (1). » Le mot s'y trouve : *hikma*, c'est la philosophie. Plus loin (2), il jouera encore sur un autre mot de la même racine, le mot *hâkim*, qu'il prendra dans le double sens de *juge* et de *philosophe*.

Cependant, malgré ces faiblesses, si nous réussissons à faire un instant abstraction des exigences de l'esprit moderne, nous devrons conclure, je crois, que cette démonstration présente, en somme, dans l'ensemble, le degré de rigueur qu'on pouvait alors exiger de telles argumentations, et dont les docteurs musulmans les plus orthodoxes savaient parfaitement se contenter, par exemple, dans la plupart de leurs déductions juridiques.

La Loi divine fait donc une obligation d'appliquer la réflexion et la raison à l'étude de l'Univers. Or réfléchir, continue Ibn Rochd, c'est tirer l'inconnu du connu, ce qui se fait par le syllogisme. Il y a donc obligation d'étudier l'Univers par le syllogisme rationnel, et plus particulièrement par le syllogisme démonstratif, qui seul peut donner à cette étude sa forme parfaite. Pour nous mettre en mesure d'obéir à l'ordre divin, nous devons donc commencer par étudier les conditions de la démonstration, par conséquent la distinction des différentes espèces d'arguments (3),

(1) *Qoran*, XVI, 126. C'est à la page 25, au bas, que l'auteur fait usage de ce verset.

(2) Page 35. — Cf. *infra*, p. 105, av.-dern. l., à p. 106, l. 6, et p. 106, n. 2, l. 19 et suiv.

(3) Ibn Rochd, dans son énumération des espèces d'arguments, ajoute ici aux syllogismes démonstratif, dialectique, et oratoire, le syllogisme sophistique. On en voit la raison : il importe avant tout au futur philo-

la théorie du syllogisme, en un mot toute la logique, dont les procédés « sont pour la spéculation comme les instruments pour le travail » (1). Ainsi fait le jurisconsulte, qui trouvant dans les textes sacrés l'ordre d'étudier les dispositions légales, en infère l'obligation d'étudier préalablement le syllogisme juridique et ses espèces. A plus forte raison, de l'ordre d'étudier tout l'Univers, le philosophe doit-il inférer l'obligation de connaître au préalable le syllogisme rationnel.

Ibn Rochd va poursuivre, à son avantage, cette comparaison de la philosophie avec le droit. Dira-t-on que cette spéculation sur le syllogisme rationnel est une innovation (c'est-à-dire une hérésie)? Mais la spéculation sur le syllogisme juridique n'existait pas davantage aux premiers temps de l'islâm. D'ailleurs, « sauf un petit nombre de Hachwiyya (2), qu'on peut réfuter par des textes formels,

sophe d'apprendre à distinguer d'un argument vrai ou probable l'argument purement sophistique.

(1) Page 20.

(2) Les Hachwiyya sont les anciens orthodoxes, d'avant la réforme semi-rationaliste opérée par Aboû 'l-Haçan el-Ach'arî (mort en 935 de notre ère). Ces orthodoxes de la première manière, esprits étroits et fanatiques, repoussaient toute interprétation rationnelle, toute innovation, prenaient à la lettre toutes les métaphores des textes sacrés et tombaient ainsi dans un grossier anthropomorphisme, prêtant à Dieu des mains, un visage, etc. Leur nom peut s'expliquer, selon les étymologistes arabes, par trois ou quatre étymologies, toutes excellentes malheureusement. Il peut venir soit de حشو *hachw*, *bas peuple*, ou encore *remplissage*, d'où اهل الحشو *ahl el hachw* ou حشوية *hachwiyya*, *hommes sans valeur*, *parleurs inconsidérés*, qui *parlent pour ne rien dire*; soit du verbe حشا *hachâ*, *bourrer*, *farcir*, parce que, à l'encontre des Mo'attila, qui, comme leur nom l'indique, *vidaient* d'attributs la notion de Dieu, c'est-à-dire niaient tout attribut divin positif, ils *bourraient* la notion de Dieu d'attributs de toute sorte; soit enfin de ce que, dans ses leçons, le célèbre théologien Haçan el-Baçrî (mort en 728 de notre ère), excédé de leur étroitesse d'esprit, les aurait relégués, des premiers rangs qu'ils occupaient, aux côtés حواشى *hawâchî* (pluriel de حاشية *hâchiya*) de la salle. (Voir *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, mahdi des Almohades... Introduction par I. Goldziher, p. 65, n. 1.) — Sur les Hachwiyya, voir dans les *Actes* du XI[e] Congrès international des Orientalistes. Paris,

la plupart des docteurs musulmans admettent le syllogisme rationnel » (1).

Mais il est impossible qu'un homme, à lui seul, réinvente toute la logique. Nous trouvons d'ailleurs, dans les livres des anciens logiciens grecs, cette science toute faite. Ce serait évidemment bien mal nous conformer à l'ordre divin, ce serait renoncer à nous mettre jamais à la véritable besogne, que de consumer notre vie à fabriquer nous-même, sans espoir d'y réussir complètement, un instrument que le labeur des anciennes générations nous a légué tout fait. Qu'importe que ces Anciens ne soient pas des musulmans? L'instrument qui sert à l'égorgement (*le couteau*) (variante : à la purification; en ce cas, *le vase à ablutions*) (2) ne rend-il pas valide l'acte religieux auquel il sert, pourvu que cet instrument remplisse lui-même les conditions de validité, soit qu'il appartienne ou non à un de nos coreligionnaires (3)?

Le même raisonnement vaut pour la philosophie elle-même. Ne serait-il pas digne de moquerie, l'homme qui prétendrait réinventer à lui seul toute l'astronomie, ou mieux encore, toute la science du droit (4)! Cela est évi-

1897, 3e section : Langues et archéologie musulmanes, l'article de G. van Vloten intitulé *Les Hachwia et Nabita* (pp. 99 à 123). C'est la seule étude qui existe sur les Hachwiyya.

(1) Page 21, l. 9. — Sur ce point, voir plus haut, p. 48 au bas et n. 1.

(2) Voir les savantes observations formulées sur ce passage dans la *Revue de l'histoire des religions* (année 1905, n° 52, pp. 219 à 236 : *L'Ecole Supérieure des Lettres* et les Médersas d'Alger au XIVe Congrès des Orientalistes, p. 225, l. 19, à p. 226, l. 2) par M. Goldziher, qui indique des raisons de préférer la leçon تذكية « égorgement » à la leçon تزكية « purification ».

(3) Page 21, au bas.

(4) Ibn Rochd, on le voit, revient sur cette comparaison avec une prédilection marquée. Nous retrouvons neuf fois dans son traité, sous diverses formes, cette comparaison de la philosophie avec le droit : p. 20, l. 23; p. 21, l. 3 et l. 14; p. 21, l. 21; p. 21, av.-dern. l. (comparaison entre la logique et un certain procédé relevant du droit rituel); p. 23, l. 5 à l. 11; p. 24, l. 34, à p. 25, l. 4; p. 26, l. 10; p. 26, l. 23; p. 35 en entier et p. 36, l. 5.

dent pour les arts pratiques aussi bien que pour les sciences théoriques. Que dire alors de cette science des sciences et de cet art des arts qui a nom philosophie (*hikma*) (1)?

Bien entendu, cette théorie scientifique de la démonstration et cette théorie systématique de l'Univers, que nous avons héritées l'une et l'autre des Grecs, nous ne les accepterons que sous bénéfice d'inventaire. « Ce qui sera conforme à la vérité, nous le recevrons d'eux avec joie et reconnaissance; ce qui ne sera pas conforme à la vérité, nous le signalerons pour qu'on s'en garde, tout en les excusant (2). » Ces belles paroles montrent ce qu'il faut penser de « l'admiration superstitieuse » si souvent signalée, d'Ibn Rochd, pour Aristote et les Anciens (3). On voit combien ce grand esprit, en dépit de la légende, était éloigné de pratiquer la méthode d'autorité et de « jurer sur la parole du maître » (4). Il a d'ailleurs un sentiment très vif de

(1) Pages 22 et 23.

(2) P. 23, l. 25. — Ce passage d'Ibn Rochd paraît être inspiré, d'ailleurs, par une phrase d'Aristote, Περὶ ψυχῆς, 403 *b* 20.

(3) Voir Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 54, l. 11.

(4) Bien qu'il ne connût pas encore ce passage d'Ibn Rochd (voir plus loin, Conclusion, 3e alinéa), Renan a très bien su faire dans cette légende la part de l'exagération. « Peut-être même, dit-il, ces éloges exagérés (donnés à Aristote par Averroès) ne doivent-ils pas être pris trop au sérieux. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'Ibn Rochd distingue parfois entre son opinion et celle du texte qu'il commente..., etc. » (*Averr. et l'averr.*, 1re éd., p. 42, l. 22; 3e éd., p. 56, l. 15. Voir tout ce § VII). — Cette remarque peut s'appliquer, d'ailleurs, à tous les *falâcifa*. C'est Ibn Sînâ, pour ne citer qu'un exemple, qui a porté sur une théorie d'Aristote cette dure appréciation : « Quant aux couleurs, je ne les comprends pas en vérité, et je ne connais pas leurs causes. Ce qu'Aristote en a dit ne me suffit pas, car ce n'est que mensonge et folie ». (Ibn Palaquéra, *Moré ha-Moré*, ou Commentaire sur le *Guide des Egarés* de Maïmonide, édit. de Presb. 1837, p. 109. Cité par Munk, *Mél. de philos. juive et ar.*, p. 317, l. 11.) — Comparer cette déclaration de Maïmonide, philosophe juif, mais disciple des falâcifa musulmans et qui écrivait en arabe : « Tout ce qu'Aristote a dit sur tout ce qui existe au-dessous de la sphère de la lune jusqu'au centre de la terre est indubitablement vrai... Mais à partir de la sphère de la lune et au-dessus, tout ce qu'Aristote en dit ressemble, à peu de chose près, à de simples conjectures » (*Guide des Egarés*, II, p. 179, l. 3 à l. 11; cf. *ibid.*, p. 194, l. 4 à l. 13).

la solidarité scientifique et philosophique des générations successives, condition indispensable du progrès intellectuel de l'humanité. A deux reprises, il insiste sur cette idée. Parlant de l'édification des sciences logiques, il faut, dit-il, « que le chercheur suivant demande secours au précédent, jusqu'à ce que la connaissance en soit parfaite » (1). De même, parlant de la philosophie : « Nous n'atteindrons pleinement ce but, la connaissance des êtres, qu'en les étudiant successivement l'un après l'autre, et à condition que le chercheur suivant demande secours au précédent, comme cela a lieu dans les sciences mathématiques » (2).

Puis donc que la Loi religieuse elle-même ordonne, à titre obligatoire, d'étudier la logique et la philosophie, pour acquérir une connaissance de Dieu plus parfaite, et de les étudier en particulier dans les livres des Anciens, ce serait « le comble de l'égarement et de l'éloignement du Dieu Très-Haut » (3) que d'interdire l'étude de ces livres à quelqu'un qui y serait apte, sous prétexte que des gens mal préparés à les comprendre sont tombés dans l'erreur pour les avoir lus : ce serait « fermer la porte (de la spéculation) par laquelle la Loi divine appelle à la connaissance... véritable de Dieu » (4); ce serait « priver les hommes d'un bien essentiel pour leur éviter un mal accidentel. Autant vaudrait interdire à une personne altérée de boire de l'eau fraîche et bonne et la faire mourir de soif, sous prétexte qu'il y a des gens qui se sont noyés dans l'eau » (5). Toutes les sciences et tous les arts offrent, par accident, les mêmes inconvénients, en particulier la jurisprudence, dans laquelle la plupart de ceux qui la cultivent ne cherchent qu'un moyen de se débarrasser de leurs scrupules et de se

(1) Page 21, l. 17.
(2) Page 22, l. 17.
(3) Page 24, l. 8.
(4) Page 24, l. 5.
(5) Page 24, l. 26.

plonger dans les biens de ce monde (1). Est-ce une raison pour en interdire l'étude ?

S'il en est ainsi, si notre religion est vraie, et si c'est elle qui nous fait un devoir de philosopher, la spéculation fondée sur la démonstration ne peut donc en aucun cas conduire ceux qui savent la pratiquer à contredire les enseignements donnés par la Loi divine : *la philosophie ne peut jamais être en désaccord avec la religion*; « car la vérité ne saurait être contraire à la vérité ; elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur » (2).

Cela posé, « si la spéculation démonstrative conduit à une connaissance quelconque d'un être quelconque, alors de deux choses l'une : Ou bien il n'est pas question de cet être dans la Loi divine », et en ce cas « pas de contradiction »; ou bien il en est question, et en ce cas le texte sacré se montre « ou bien d'accord avec les conclusions auxquelles conduit la démonstration, ou bien en désaccord avec elles. S'il est d'accord, il n'y a rien à en dire » (3). S'il apparaît en désaccord avec ces conclusions démontrées, alors qu'arrivera-t-il? Des deux, qui faudra-t-il taxer d'erreur, la religion ou la philosophie? Que devra-t-on sacrifier, l'infaillibilité de la révélation ou l'évidence de la raison ?

Ni l'une ni l'autre selon Ibn Rochd : le conflit, à ses yeux, n'est jamais qu'apparent; la solution en est facile, et la théologie elle-même en fournit les éléments. Car, avant de surgir entre la religion et la philosophie, un conflit identique s'élevait déjà au sein même de la religion. Dans un très grand nombre de cas, pour expliquer des textes qui, si on les prend à la lettre, se contredisent entre eux,

(1) Page 24, au bas.

(2) Page 26, l. 3. — On voit combien Siger de Brabant et les autres soi-disant « averroïstes » latins étaient mal fondés à placer sous l'égide d'Averroès leur thèse fondamentale des « deux ordres de vérité ». — Cf. dans *Homenaje á D. Codera*. Zaragoza, 1904, l'article de M. Miguel Asín : *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*.

(3) Page 26, l. 6.

ou même, isolément, paraissent inconciliables avec le simple bon sens, les théologiens ont été obligés de distinguer dans ces passages déconcertants un *sens extérieur* ou *apparent* (ظاهر *dhâhir*) et un *sens intérieur* ou *caché* (باطن *bâthin*). Ils lèvent alors chaque difficulté en recherchant sous le sens extérieur du passage embarrassant, un sens intérieur c'est-à-dire métaphorique. Ils appellent تأويل *ta'wîl*, c'est-à-dire *interprétation* (allégorique), ce procédé de conciliation. Rien n'empêche d'en étendre l'application aux rapports entre la religion et la philosophie (1). Il suffisait à mettre d'accord les textes sacrés, à concilier entre elles les vérités religieuses : il suffira de même à accorder les textes sacrés avec les conclusions de la démonstration, à concilier les vérités de la religion avec celles de la philosophie.

Ainsi donc, la vérité religieuse et la vérité philosophique ne peuvent jamais être en conflit. Lorsqu'entre un texte religieux et une conclusion démonstrative un désaccord apparent surgit, ce prétendu désaccord doit disparaître par l'interprétation allégorique de l'un des deux. Mais la démonstration, fondée, par définition, sur l'évidence rationnelle, présente la vérité comme à nu, elle n'emploie jamais aucune métaphore, elle ne recourt jamais à des symboles. Au contraire, de l'aveu même des docteurs de la Loi, théologiens et jurisconsultes, les textes religieux en font un très fréquent usage : ils ont souvent besoin d'être interprétés allégoriquement (2). Donc, en cas de

(1) Page 26, l. 23 à l. 26.

(2) Les Musulmans, dit Ibn Rochd, ne sont pas tous d'accord pour décider si tel texte doit ou ne doit pas être interprété allégoriquement : les Ach'arites, par exemple, interprètent tel verset qoranique ou tel hadîts que les Hanbalites entendent à la lettre (les Hanbalites, surtout en théologie, se confondent généralement avec les Hachwiyya. Sur les Hachwiyya voir plus haut, p. 53, n. 2); mais tous les Musulmans tombent d'accord que, d'une manière générale, il y a des expressions de la Loi divine qu'il faut interpréter, et d'autres qu'il ne faut pas chercher à interpréter (p. 27, l. 3 à l. 11).

désaccord apparent, c'est par l'interprétation du texte révélé que l'accord fondamental doit toujours être rétabli entre la philosophie et la religion. Ibn Rochd est on ne peut plus net sur ce point : il « l'affirme, dit-il, d'une manière décisive » (1).

Cette « interprétation », qui seule peut établir l'harmonie entre la raison et la foi, en quoi consiste-t-elle au juste ? Il importe au plus haut point de le savoir. Voici la définition qu'en donne Ibn Rochd : « Interpréter veut dire faire passer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans déroger à l'usage où est la langue des Arabes de nommer telle chose pour désigner métaphoriquement sa semblable, ou sa cause, ou sa conséquence, ou une chose concomitante, ou d'employer telle autre métaphore couramment indiquée parmi les figures de langage » (2). En d'autres termes, l'interprétation ne doit jamais tomber dans l'arbitraire (3) : elle ne vaut que si elle s'appuie sur les usages courants de la langue ou, comme dit encore Ibn Rochd, que si elle est conforme « au canon de l'interprétation arabe » (4).

Ainsi donc, il suffirait à Ibn Rochd de s'appuyer sur l'autorité des théologiens pour prouver, du point de vue de la spéculation religieuse, la légitimité de l'interprétation allégorique. Mais il ne se contente point de cette autorité humaine : il invoque, au-dessus d'elle, l'autorité de la révélation divine puisée à sa source. C'est le triomphe de son argumentation. Dieu lui-même, dans le Qoran (5), a pris soin de déclarer, en propres termes, que l'interpré-

(1) Page 26, l. 28.

(2) Page 26, l. 17.

(3) Par exemple, les Bàthiniens ou Intérioristes (Ismaïliens) font un usage entièrement arbitraire et extravagant de l'interprétation allégorique. Ils interprètent jusqu'aux noms des attributs divins : tel attribut désigne 'Alî, tel autre Mohammed, etc.

(4) Page 26, l. 31.

(5) Il ne faut pas oublier que le Qoran est la parole même de Dieu. Voir plus haut, p. 35, l. 4 du bas et n. 2.

tation est interdite au vulgaire, et qu'elle est réservée aux « hommes d'une science profonde », en d'autres termes, aux hommes de démonstration (1). « C'est à quoi, dit Ibn Rochd, le Très-Haut a fait allusion en disant : « C'est Lui qui t'a révélé le Livre, dont certains versets sont clairs et positifs... etc., jusqu'à : les hommes d'une science profonde » (2). Voici la traduction du verset complet (nous avons soin de respecter, vers la fin, l'ambiguïté qui s'y trouve) : « C'est Lui qui t'a révélé (3) le Livre, dont certains versets sont clairs et positifs et constituent la *mère du Livre* (4), et d'autres sont ambigus. Ceux qui ont dans le cœur une propension à l'erreur s'attachent à ce qui s'y trouve d'ambigu, par amour de la sédition et par désir d'interpréter ces [textes] ; or, nul n'en connaît l'interprétation (ta'wîl) *si ce n'est Dieu et les hommes d'une science profonde* (5) *⟨ils⟩ disent* : « Nous y croyons : tout cela vient de notre Seigneur ». Car nul ne réfléchit si ce n'est ceux qui sont doués d'intelligence ». Or le membre de phrase que nous avons écrit en italiques peut, en arabe, se couper et s'expliquer de deux façons différentes, qui donnent deux

(1) Voir le passage, p. 38, l. 14, où citant à nouveau le verset du Qoran III, 5 (déjà cité par lui p. 27 au bas), il substitue à cette expression : *les hommes d'une science profonde* cette autre expression : *les hommes de démonstration.*

(2) Qoran, III, 5. — P. 27, l. 19. Cf. p. 38, l. 14. — Notons que, malgré l'importance du passage, Ibn Rochd se borne à en indiquer ici le début et la fin. Telle quelle, cette citation n'offre aucun sens, et le mot caractéristique *interprétation* ne s'y trouve même pas. Une telle façon de citer serait donc de nature à surprendre, et donnerait lieu de soupçonner quelque coupure malencontreuse faite par un copiste malavisé, si nous n'avions affaire ici à un procédé courant chez les écrivains arabes. Tout Musulman vraiment instruit doit savoir par cœur le Qoran d'un bout à l'autre. Supposer un instant que certains lecteurs pourraient n'être pas en état de réciter imperturbablement un passage qoranique dont on indique le début et la fin serait leur faire injure.

(3) Littéralement : « qui a fait descendre sur toi ».

(4) C'est-à-dire sa partie fondamentale.

(5) Ou : d'une science *solide* (الراسخون في العلم). Voir plus loin, p. 61, au bas.

sens diamétralement opposés. On peut construire, comme Ibn Rochd ne manque pas de le faire, dans l'intérêt de sa cause : « nul n'en connaît l'interprétation si ce n'est Dieu et les hommes d'une science profonde », en « *s'arrêtant ici* » comme dit notre auteur (1), ou comme nous dirions en français, en mettant ici *un point*. La suite serait alors : « Ils disent... » (à savoir : Les hommes d'une science profonde disent...), etc. Mais Ibn Rochd ne s'inquiète pas de la suite : il arrête là cette citation ; nous en comprendrons tout à l'heure la raison (2). Ou bien on peut construire : « nul n'en connaît l'interprétation si ce n'est Dieu. (Ici, *un point*.) Et les (c'est-à-dire : Quant aux) hommes d'une science profonde (virgule), [ils] disent : « Nous y croyons : « tout cela vient de notre Seigneur. » Car nul ne réfléchit si ce n'est ceux qui sont doués d'intelligence ».

Ainsi, selon qu'on opte pour la première ou pour la seconde construction, on tire de ce remarquable verset un argument décisif pour ou contre la thèse de notre philosophe. Nous ne saurions trop insister, je crois, sur l'importance de ce passage. Dans le premier cas, le verset déclare que les hommes de démonstration ont qualité pour interpréter les textes ambigus, qu'ils partagent avec Dieu la connaissance de leur véritable interprétation, interdite aux autres hommes. Dans le second, il déclare au contraire que nul n'en connaît l'interprétation à l'exception de Dieu seul. Quant aux hommes d'une science profonde (ou : solide), ils n'ont plus alors sur le vulgaire d'autre supériorité qu'une conscience plus vive de leur ignorance, qu'un sentiment plus profond de l'impuissance radicale de toute raison humaine à pénétrer les secrets de Dieu. Entre ces deux explications, Ibn Rochd ne pouvait évidemment choisir que la première.

Cette première explication du verset qoranique, si favo-

(1) Page 38, l. 14.

(2) Voir plus loin, p. 63, l. 12 à l. 14.

rable à la thèse de notre philosophe, quelle valeur doit-on lui reconnaître, d'abord au point de vue de la grammaire et de la logique, ensuite au point de vue de la spéculation religieuse, auquel, dès le début de son traité, il a déclaré se placer ?

Grammaticalement, les deux constructions peuvent, en somme, se défendre, bien que la première ait une allure un peu plus gênée, un peu moins régulière que la seconde (1). Mais au point de vue logique, peut-on nier que la seconde offre, dans l'ensemble, un sens bien autrement cohérent que la première? Toute la fin du verset : « Quant aux hommes d'une science solide, ils disent [en d'autres termes : *Aussi*, les hommes d'une science solide disent-ils] : Nous y croyons [même quand cela confond notre raison, puisque] tout cela vient de notre Seigneur. Car nul ne réfléchit [ne juge, sur ce point, avec rectitude, ne se comporte d'une façon judicieuse], si ce n'est ceux qui sont doués d'intelligence, [qui savent reconnaître l'infirmité de la raison humaine] », toute cette fin présente un sens plein, en parfait accord avec cette phrase qui précédait :

(1) En effet, dans cette première construction, le verbe يقولون *yaqoûloûna*, *ils disent*, se présente d'une façon un peu anormale. La phrase précédente disait : « Nul ne connaît... si ce n'est Dieu et les hommes d'une science..., etc. », c'est-à-dire : si ce n'est [que] *Dieu* et les hommes... [connaissent]. Ce verbe sous-entendu *connaissent* avait donc un sujet complexe : *Dieu et les hommes...* Le verbe : Ils disent, qui suit, devrait avoir, rigoureusement parlant, le même sujet complexe : « Ils [c'est-à-dire *Dieu et les hommes...*] disent ». Or, il faut comprendre, au contraire, qu'il a pour sujet une partie seulement du dit sujet complexe, à savoir : *les hommes...* Il y a donc, en passant de la première proposition à la seconde, une limitation sous-entendue du sujet. De plus, tous les arabisants sentiront (car tout cela est plus facile à sentir qu'à expliquer) que le verbe يقولون *yaqoûloûna* (*ils disent*), surtout dans les conditions anormales où il se présente, arrive un peu *ex abrupto* : on s'attendrait au moins à le voir introduit par la particule فَ. Encore cela ne suffirait-il pas : il faudrait un pronom indiquant qu'il ne s'agit que de « ces derniers ». — Au contraire la seconde construction : « Nul ne connaît... si ce n'est Dieu. Quant aux hommes... ils disent..., etc. » est grammaticalement irréprochable et parfaitement coulante.

« Nul, si ce n'est Dieu, ne connaît l'interprétation des textes ambigus ». Au contraire, dans la première construction, toute cette fin est déconcertante. Après avoir dit que les hommes d'une science profonde [les hommes de démonstration] connaissent, ainsi que Dieu, la véritable interprétation des textes ambigus, pourquoi le Qoran ajouterait-il : « Ils disent : « Nous y croyons [puisque] tout « cela vient de notre Seigneur... etc. » ? Il faut donc convenir qu'au point de vue de l'accord interne, de la liaison logique des idées, l'explication de ce passage donnée par Ibn Rochd, la construction par lui choisie, est quelque peu forcée. Il paraît s'en être lui-même aperçu : telle est sans doute la principale raison pour laquelle, dans sa citation, il a supprimé toute cette fin du verset.

Au point de vue de la spéculation religieuse, ne semble-t-il pas que ce soit pis encore? Ibn Rochd pouvait-il se faire illusion ? Quel espoir légitime pouvait-il concevoir de prouver, par les textes mêmes de la Loi musulmane, de cette religion antirationaliste, que la raison donne la clef de tous les mystères? Comment faire admettre aux docteurs de l'islâm que les philosophes, armés de la seule démonstration rationnelle, sont, de par la Loi divine, les arbitres qualifiés pour trancher sans appel, sous l'invocation d'Aristote et autres païens, toutes les querelles théologiques ?

Telles sont les conclusions auxquelles conduit naturellement un premier examen de toute cette argumentation.

Mais un simple fait va nous montrer que, malgré la faiblesse grammaticale et logique de cette explication, l'argumentation qu'Ibn Rochd fonde sur elle conserve toute sa force au point de vue de la théologie musulmane; et ce fait, le voici : L'explication de ce verset, dont Ibn Rochd tire un si grand parti, ce n'est pas lui qui l'a inventée pour les besoins de sa cause, comme on pourrait le croire : il l'a trouvée chez les représentants les plus qualifiés de l'exégèse qoranique. Avant et après l'époque

de notre philosophe, nous voyons la plupart (1) des docteurs les plus réputés de l'islâm couper comme fait Ibn Rochd le verset en question, l'expliquer comme il l'explique, et l'accompagner des mêmes commentaires (2). Ainsi font, en outre d'une série de pieux personnages des trois premiers siècles, dont Thabarî (3) donne la liste (4), de nombreux commentateurs, antérieurs ou postérieurs à Ibn Rochd, parmi lesquels Ez-Zamakhcharî (né en 1074 après J.-C., m. en 1143), Fakhr ed-dîn er-Râzî (m. en 1209), El-Baïdhâwî (m. en 1286), etc.

Ce fait inattendu s'explique dès qu'on distingue de l'islâm primitif l'islâm, notablement postérieur, des exégètes, des théologiens et des jurisconsultes. Le premier seul, celui du Prophète et de ses compagnons, représente l'islâm pur, encore exempt de toute altération, de toute concession grave à l'esprit, diamétralement opposé, des races diverses que les armes arabes vont bientôt assujettir. Mais celles-ci, entrées à leur corps défendant dans le giron de l'islâm, prennent plus tard, dans une certaine mesure, leur revanche morale, en introduisant au cœur même de la nouvelle religion quelque chose de leur esprit et de leurs tendances. Il se produit ainsi diverses réactions contre le

(1) Au témoignage d'En-Nîçâboûrî (m. en 1015), telle était déjà, de son temps, c'est-à-dire bien avant l'époque d'Ibn Rochd, l'interprétation adoptée par « la plupart des motékallemîn » (Commentaire à Qoran III, 5, éd. du Caire terminée en 1321 hég., en marge du Commentaire de Thabarî, vol. III, p. ١٤٣, l. 8 à l. 10). — On retrouve la même phrase dans d'autres commentaires plus récents, par exemple dans celui d'Er-Râzî (m. en 1209), éd. du Caire, 1307-1309 hég., vol. II, p. ٤٣٠, 5e l. du bas.

(2) Ils disent, par exemple, que l'obscurité des versets ambigus du Qoran a pour but d'enflammer le zèle des savants, de stimuler leurs efforts pour arriver à en comprendre le vrai sens, et de mettre ainsi en lumière leur supériorité (Commentaire d'El-Baïdhâwî, III, 5). — Voir plus loin, p. 71, l. 2 à l. 6.

(3) M. en 923 de l'ère chrét.

(4) Commentaire à Qoran III, 5 (voir ci-dessus n. 1), vol. III, p. ١٠٩ — Cf. Er-Râzî, éd. du Caire, 1307-1309 hég., commentaire à Qoran III, 5, vol. II, p. ٤٣٠, l. 6 du bas et l. 5 du bas.

véritable esprit de l'islâm primitif. De l'une de ces réactions naît la théologie musulmane, de l'autre, les principales écoles juridiques (1).

C'est dans l'ancienne province grecque de Syrie, à Damas, qu'apparaissent d'abord, sous les khalifes omeyyades, vers la fin du VIIe siècle et le début du VIIIe, les deux sectes musulmanes des Mordji'a et des Qadariyya, dans les doctrines desquelles se reconnaissent non seulement l'influence générale, mais les doctrines mêmes du dernier des grands Pères dogmatiques de l'Église grecque, saint Jean Damascène (2). Puis à Baçra, sur l'Euphrate (3), dans un milieu dominé, lui aussi, par une influence aryenne, celle de la Perse, ces doctrines mordji'ite et qadarite (4) trouvent d'ardents adeptes. L'un d'eux, Wâcil ben ʿAthâ, inaugure la secte moʿtazilite, qui n'est qu'un développement des deux précédentes; et cette secte, sous l'influence des livres grecs de philosophie, traduits pour la première fois en arabe, fonde le *kalâm*, c'est-à-dire la théologie scolastique musulmane. Représentants de l'esprit rationaliste et libéral, les Moʿtazilites appliquent la critique rationnelle aux principes fondamentaux de la religion musulmane. Ils posent, comme les falâcifa, ce principe général, que la

(1) C'est à des réactions du même genre que répondent l'introduction du mysticisme, le culte des saints, le chîʿisme, enfin l'islamisation d'une foule de coutumes païennes, générales ou locales, antérieures à l'islâm, fêtes, superstitions, etc. (cf. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, passim).

(2) A savoir, non seulement la doctrine du libre arbitre humain, mais aussi celle de la grâce divine s'exerçant dans le sens le plus favorable au bonheur de tous les hommes et à leur salut (Voir Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*. Weimar, 1898-1902, 2 vol., vol. I p. 66; Duncan Macdonald, *ibid.*, pp. 131 et 132). — Jean Damascène (né en 676 de J.-C.) était en grande faveur auprès des khalifes omeyyades, qui l'avaient élevé au gouvernement de Baçra.

(3) Dans la partie où, grossi du Tigre, il prend le nom de Chath el-ʿArab.

(4) Les Mordji'ites niaient que pour avoir commis un seul péché grave l'homme devienne *infidèle* et soit damné. Les Qadarites défendaient le libre arbitre de l'homme, au nom de la justice divine.

raison humaine et la révélation, émanées l'une et l'autre de Dieu, ne sauraient être en désaccord, et ils en tirent des conséquences hardies : Les prophètes n'ont rien révélé que la raison humaine n'eût pu trouver d'elle-même. La révélation doit toujours être intelligible. Tout ce qui, dans les textes sacrés, apparaît comme inintelligible, comme contradictoire, obscur, choquant pour la raison, doit être rationnellement interprété (1). En face de cette théologie novatrice, solidement établie sur une argumentation déjà savante, la doctrine orthodoxe du temps, celle des Hachwiyya, faisait assez pauvre figure. Inhabiles à la discussion, scandalisés et désarmés par les attaques hardies de leurs adversaires, ils ne savaient que s'attacher désespérément à la lettre des textes sacrés, malgré les impossibilités et les contradictions. Enfermés dans les dilemnes victorieux de leurs antagonistes, ils en étaient réduits à se retrancher derrière une fin de non-recevoir, accompagnée le plus souvent de malédictions et d'injures. C'est alors que, vers la fin du VIIIe siècle, le célèbre Aboû 'l-Haçan el-Ach'arî, renégat mo'tazilite, vint rétablir le combat, en retournant contre ses anciens maîtres les armes de la dialectique grecque qu'il avait appris d'eux à manier. Il tira ainsi du kalâm mo'tazilite un nouveau kalâm qui allait devenir la théologie orthodoxe de l'islâm. Sa doctrine est, sur tous les points, un milieu entre le littéralisme étroit des anciens orthodoxes et la hardiesse rationaliste des

(1) Voir Ech-Chahristânî, texte arabe, vol. I, pp. ٢١ et suiv. (trad. all., vol. I, pp. 44 et suiv.); H. Steiner, *Die Mu'taziliten...*, passim; Duncan Macdonald, *ibid.*, pp. 136 et suiv.; Dozy, *Ess. sur l'hist. de l'isl.*, p. 205, l. 20 à l. 25; Dugat, *ibid.*, pp. 52 et suiv. — Il serait aisé de montrer que toutes les doctrines mo'tazilites, doctrines rationalistes et libérales, qui, dans les livres, apparaissent sans rapport entre elles et sans lien (négation des attributs divins, de l'éternité du Qoran, de la prédestination, etc.), découlent toutes, par une déduction logique, de ce principe : l'accord fondamental de la révélation et de la raison. On voit combien sont voisines les doctrines des Mo'tazilites et celles des falâcifa. Ce n'est pas ici le lieu d'indiquer les points sur lesquels ils divergent.

Mo'tazilites. Ceux-ci triomphaient donc en partie dans leur défaite, et avec eux l'esprit qu'ils représentaient, puisqu'ils contraignaient l'orthodoxie à faire à la raison une certaine part dans l'interprétation du dogme. Telles furent les origines de la théologie musulmane. Elle constitue, on le voit, un compromis, imposé par une réaction gréco-persane, entre la révélation littérale et la raison.

Il serait aisé de montrer que la formation des grandes écoles juridiques, qui se constituaient pendant la même période (1), résultait d'un mouvement de réaction analogue. L'initiateur de ce mouvement, Aboû Hanîfa, petit-fils d'une esclave persane, était de Koûfa, ville située, comme Baçra, sur la rive droite de l'Euphrate (2), et soumise à des influences analogues. Trois, au moins, de ces quatre grandes écoles représentent, à des degrés divers, sur le terrain juridique, un compromis entre la foi aveugle au texte et le libre usage de la raison (3).

(1) Le fondateur de la plus ancienne, Aboû Hanîfa (mort en 767), florissait au milieu du VIIIe siècle ; celui de la plus récente, Ibn Hanbal, est mort en 855. Or le mouvement de formation du *kalâm* commence avec le fondateur du mo'tazilisme, Wâcil ben 'Athâ, qui florissait vers le milieu du VIIIe siècle (c'est en 728 qu'il se sépare de son maître orthodoxe Haçan el-Baçrî), et s'achève avec El-Ach'arî, mort en 935.

(2) Plus exactement sur un canal latéral, à quelque distance de la rive droite du fleuve.

(3) Voir plus haut, p. 40, n. 1. — Au surplus, cet élément étranger, qui venait altérer dans son germe l'islâm primitif, représentait un principe fécondant qui lui était nécessaire pour devenir une religion viable. Pour asseoir et organiser les immenses conquêtes accomplies par ses premiers adeptes, il fallait à la nouvelle religion un code complet et une théologie savante, capable de soutenir la lutte contre les religions rivales. Pour tirer l'un et l'autre d'un nombre relativement restreint de textes authentiques, versets qoraniques ou hadîts, l'intervention de la raison, sous forme d'interprétation allégorique, de *qiyas*, de *ta'lîl*, était absolument nécessaire. Or, l'esprit si profondément antirationaliste de l'islâm primitif semblait opposer à l'intrusion de cette auxiliaire précieuse une infranchissable barrière. L'irrésistible mouvement de réaction des races vaincues vint à point pour la renverser. L'islâm put ainsi, au prix d'une heureuse altération de son principe, sortir sauvé et vivifié de la situation sans issue où il se trouvait engagé. La quatrième école orthodoxe, celle des Hanbalites, qui refusa obstinément d'entrer dans cette voie, se con-

Ainsi donc, à la différence de l'islâm primitif, l'islâm postérieur, celui des théologiens, des jurisconsultes, des exégètes (1), fait une part appréciable à l'esprit rationaliste. Nous ne devons donc plus nous étonner de voir des docteurs de la Loi, des commentateurs du Qoran, donner de cet important verset une explication qui accorde droit de cité à l'interprétation allégorique.

Mais alors, qu'importe que l'explication de ce verset adoptée par Ibn Rochd présente, au point de vue grammatical ou logique, une certaine faiblesse? Si quelqu'un est en droit de la lui reprocher, ce ne sont pas, du moins, les théologiens, qui ont, avant lui, proposé cette explication, et qui s'en contentent. Elle garde donc toute sa force au point de vue de la spéculation religieuse, auquel notre auteur s'est placé. La théologie et la jurisprudence se fondent sur ce verset pour admettre l'interprétation allégorique des passages obscurs, en la réservant aux « hommes d'une science profonde ». Ils entendent par là les docteurs de la Loi. Mais qui donc, conclut Ibn Rochd, peut prétendre à la « science profonde », si ce n'est les hommes de démonstration, c'est-à-dire les philosophes?

La morale de ce débat est qu'on ne fait pas à la raison sa part. La spéculation religieuse, pour les besoins de l'Islâm, lui a entr'ouvert la porte de la religion : elle s'y déclare aussitôt souveraine maîtresse.

En résumé :

L'étude de la logique et de la philosophie est obligatoire

damna par là même à une déchéance rapide. Une cinquième école, moins connue, celle de Dâoud edh-Dhâhirî, c'est-à-dire l'Extérioriste, qui poussait aux dernières limites la tendance littéraliste d'Ibn Hanbal, ne devait avoir qu'une existence éphémère.

(1) Presque tous les grands commentateurs du Qoran sont d'une époque relativement récente : ils ont subi l'influence de ce double mouvement de réaction théologique et juridique. Thabarî est mort en 923 de notre ère, Ez-Zamakhcharî en 1143, Fakhr ed-dîn er-Râzî en 1209, El-Baïdhâwî en 1286. Sur les quatre, Ibn Rochd n'a guère pu connaître que les deux premiers.

de par la Loi religieuse, et par suite aussi celle des livres anciens dans lesquels ces deux sciences se trouvent supérieurement traitées.

C'est qu'en effet la religion, fondée sur la révélation prophétique, et la philosophie, fondée sur la démonstration, sur l'évidence rationnelle, sont, au fond, toujours d'accord.

Toute contradiction apparente entre un texte révélé et une conclusion démonstrative est un indice certain que le texte ne doit pas être pris, comme on l'avait fait d'abord, dans son sens extérieur ou apparent, qu'il a, en outre, un sens intérieur ou caché, qui est le sens véritable, et qui se trouve d'accord avec la conclusion démonstrative. Ce sens, auquel la philosophie arrive par la démonstration, peut toujours être découvert dans le texte même par l'interprétation allégorique, conforme aux usages de la langue arabe.

Enfin, cette interprétation, qui donne le véritable sens du texte, est naturellement obligatoire pour toute intelligence apte à la trouver ou à la comprendre (1).

Telle est la première partie du traité, autant du moins qu'on puisse distinguer des parties dans un écrit qui, selon l'usage de la plupart des livres arabes, ne comporte d'un bout à l'autre aucune division marquée.

Mais pourquoi (2) y a-t-il si souvent, dans les textes sacrés, un sens extérieur, qui se présente d'abord à l'esprit des hommes et les incline à l'erreur, momentanément s'ils sont capables d'interprétation, définitivement s'ils en sont incapables? Pourquoi Dieu, souverainement savant, souverainement sage, n'a-t-il pas toujours dit les choses telles qu'elles sont (3)? C'est précisément parce que l'immense

(1) Page 37, l. 22.

(2) Nous sautons ici une longue digression (pp. 28 à 35), dans laquelle l'auteur prévoit et réfute diverses objections. Nous y reviendrons plus loin, p. 97, l. 8.

(3) C'est la question que se posait déjà Hayy ben Yaqdhân dans le

majorité des gens est tout à fait incapable de comprendre le sens intérieur. Seuls, les hommes de démonstration sont en état de concevoir telles qu'elles sont les choses suprasensibles, et par suite, de comprendre les démonstrations qui s'y rapportent. Tous les autres, incapables de se les représenter sinon en les imaginant, à la façon des choses sensibles, sont inaptes à comprendre les démonstrations proprement dites, et ne peuvent donner leur assentiment qu'à des arguments persuasifs (1). Voilà pourquoi « Dieu a fait à ceux de ses serviteurs qui n'ont aucun accès à la démonstration... la grâce de leur donner de ces choses trop abstruses des figures (2) et des symboles (3); et il les a invités à donner leur assentiment à ces figures, car ces figures peuvent obtenir l'assentiment au moyen des preuves accessibles à tous, je veux dire les [preuves] dialectiques et les [preuves] oratoires. C'est la raison pour laquelle la Loi divine se divise en exotérique et ésotérique (4). L'exotérique, ce sont ces figures, employées comme symboles de ces intelligibles; et l'ésotérique, ce sont ces intelligibles qui ne se révèlent qu'aux hommes de démonstration (5) ». Dieu a pris soin, d'ailleurs, d'introduire à dessein, dans la Loi divine, ces expressions qui, prises au sens extérieur, se contredisent (6). Au regard du vulgaire, qui ne sait point

roman d'Ibn Thofaïl : Une chose « demeurait pour lui objet d'étonnement, car il n'en concevait aucune sage raison : Pourquoi cet Envoyé se servait-il le plus souvent de paraboles, en s'adressant aux hommes, dans la description du monde divin? pourquoi s'était-il abstenu de mettre à nu la vérité? ce qui fait tomber les hommes dans l'erreur grave de donner un corps [à Dieu] et leur fait attribuer à l'essence du Véritable des choses qui lui sont étrangères et dont il est exempt ? » (*Hayy ben Yaqdhân*, p. 110, l. 14 de notre traduction).

(1) Page 38, l. 4 à l. 8.

(2) امثال *amtsâl.*

(3) اشباه *achbâh.*

(4) Nous traduisons, selon les cas, ظاهر *dhâhir* par *extérieur, apparent, exotérique,* et باطن *bâthin* par *intérieur, caché, ésotérique.*

(5) Page 36, l. 32, à p. 37, l. 5.

(6) Page 27, l. 16.

les remarquer, ces contradictions n'offrent aucun inconvénient; tandis qu'elles sont éminemment utiles pour « les hommes d'une science profonde » : « elles les avertissent d'avoir à les concilier par l'interprétation (1) », en retrouvant sous les symboles divergents, incohérents, les idées, qui s'accordent et s'éclairent l'une l'autre. Mais il y a plus : outre ces invitations indirectes à l'interprétation, Dieu a introduit encore dans le texte sacré, à l'intention de ceux qui savent les comprendre, des confirmations directes de ces interprétations. « Nous affirmons, nous dit l'auteur, que rien de ce qui est énoncé dans la Loi divine n'est en désaccord, par son sens extérieur, avec les résultats de la démonstration, sans qu'on trouve, en examinant attentivement la Loi et passant en revue toutes ses autres parties, des expressions qui, *par leur sens extérieur,* témoignent en faveur de cette interprétation, ou sont [bien] près de témoigner en sa faveur (2). »

Le raisonnement n'a porté jusqu'ici que sur deux grandes classes d'esprits, les hommes de démonstration et les hommes du vulgaire (3), correspondant à deux grandes classes d'arguments : *démonstratifs* et *persuasifs.* Mais les arguments persuasifs, nous le savons, se subdivisent en deux catégories d'inégale valeur : les arguments *dialectiques* et les arguments *oratoires.* La classification des esprits suivant le genre d'arguments qui est susceptible d'obtenir leur assentiment, comprend, en conséquence,

(1) Page 27, l. 17.

(2) Page 26, l. 36, à p. 27, l. 3. — Cette dernière restriction ne semble-t-elle pas indiquer qu'Ibn Rochd ne se sent pas absolument sûr de son fait? qu'il craint d'être mis au pied du mur? On dirait que pour certains cas embarrassants, qu'il avait sans doute rencontrés, et dans lesquels il ne trouvait point une confirmation suffisante des interprétations par lui proposées, il tient à se ménager une échappatoire. — Cf. *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١١٠, 3e l. du bas; p. ١١١, l. 2; p. ١٣٩, l. 28.

(3) Les hommes de démonstration sont très souvent appelés les خواصّ *khawâçç*, c'est-à-dire l'élite, par opposition aux hommes du vulgaire, les عوامّ *'awâmm.*

trois catégories : 1° les hommes de démonstration; 2° les hommes de dialectique; 3° les hommes d'exhortation, sensibles seulement aux arguments oratoires (1). Cette division tripartite va reprendre maintenant son importance.

Il est, dans la religion, certaines grandes vérités, claires et fondamentales, que tous les hommes doivent également reconnaître. Ce sont celles qui ont trait « aux choses à la connaissance desquelles conduisent également les [trois] méthodes diverses d'argumentation, et dont la connaissance est, de cette manière, accessible à tous : par exemple, la reconnaissance de l'existence de Dieu (2)..., de la mission des prophètes, de la béatitude ou des tourments de la vie future (3). Puisqu'elles sont accessibles à tous, elles n'ont besoin d'être enveloppées d'aucun symbole, elles sont connues par tous en elles-mêmes, elles n'ont pas de sens intérieur, tous doivent les prendre au sens extérieur, et elles ne comportent, en conséquence, aucune interprétation (4). Nul ne peut chercher à les interpréter sans tomber dans l'*infidélité* (5) ou dans l'*hérésie* (6), dans l'infidélité s'il s'agit des principes fondamentaux de la religion, dans l'hérésie s'il s'agit de « ce qui est subordonné aux principes » (7).

(1) Page 25, l. 11. — Cf. p. 51, l. 1.

(2) Cf. p. 25, l. 5 : « Puisque.... c'est notre divine Loi religieuse... qui rend attentif et convie à ce bonheur, à savoir la connaissance de Dieu, Grand et Puissant, et de ses créatures, il faut (je crois devoir modifier ici ma première traduction) qu'elle y convie [également] tout Musulman par la méthode de persuasion qu'exige sa tournure d'esprit et son caractère ».

(3) Page 36, l. 11.

(4) Page 37, l. 7.

(5) كفر *kofr*.

(6) بدعة *bid'a*, *innovation*, *hérésie*.

(7) Page 37, l. 20. — Cf. p. 37, l. 13 : Celui-là, par exemple, « est un infidèle », qui interprète le dogme de la rémunération future et « croit qu'il n'y a pas de béatitude dans une vie future ni de tourments », que ce dogme est un symbole, « qu'il n'a d'autre but que de préserver les hommes les uns des autres dans leurs corps et dans leurs biens, qu'il n'est qu'un artifice et qu'il n'y a d'autre fin pour l'homme que sa seule existence sensible ».

Certains textes, au contraire, présentent sous une figure symbolique les choses dont ils parlent : ils ont, en d'autres termes, un sens extérieur et un sens intérieur. En ce cas, « l'interprétation du sens extérieur est obligatoire pour les hommes de démonstration : ils ne peuvent le prendre à la lettre sans être des infidèles. Tandis qu'au contraire, pour ceux qui ne sont pas hommes de démonstration, le fait de l'interpréter, de le détourner de son sens apparent, est, de leur part, [selon le cas] (1), infidélité ou hérésie » (2).

Cependant, il se présente des cas où, entre le sens purement extérieur et le sens vraiment intérieur, entre le pur symbole et la vérité pure, il y a place pour un symbolisme déjà plus raffiné, enveloppant la vérité d'un voile moins épais, et donnant lieu, par conséquent, à une interprétation du premier degré, propre à fournir une certaine approximation de la vérité, à défaut de la vérité absolue. Les arguments qui correspondent à des interprétations de ce genre ne sont encore que persuasifs, mais ils sont plus persuasifs que les arguments oratoires, qui correspondent au sens extérieur (3) : ce sont les arguments dialectiques. Il peut être alors un devoir pour les hommes du vulgaire dont les aptitudes spéculatives s'élèvent jusqu'à la faculté dialectique, de connaître ces sortes d'interprétations (4) et d'y donner leur assentiment. Au contraire, aucune des deux autres classes d'hommes ne peut y adhérer sans tomber, selon les cas, dans l'infidélité ou dans l'hérésie : les hommes d'exhortation doivent en rester au sens extérieur, les hommes de démonstration doivent s'élever jusqu'à l'interprétation du second degré, jusqu'à la vérité adéquate. — On pourrait résumer tout ce développement en disant

(1) Voir plus haut, p. 72, l. 4 du bas à dern. l.

(2) Page 37, l. 23.

(3) Page 43, av.-dern. l., à p. 44, l. 4. Dans ce genre rentrent, dit l'auteur, certaines interprétations des Ach'arites, et surtout des Mo'tazilites : ces derniers ont, en général, plus de solidité dans leurs argumentations (p. 44, l. 7). Il revient souvent sur ce point dans le second traité.

(4) Page 44, l. 5 ; p. 44, l. 22.

qu'en ce qui concerne l'interprétation, chacune des trois classes d'esprits, sous peine d'infidélité ou d'hérésie, est tenue à tout ce dont elle est capable et doit s'en tenir à ce dont elle est capable.

Pour illustrer cet exposé, l'auteur a donné, chemin faisant, par voie d'allusion, trois exemples. Il cite, comme textes que seuls les hommes de démonstration peuvent et doivent interpréter, « le verset [(qoranique) où il est dit que Dieu] se dirigea [vers le ciel] (1) et le hadîts [selon lequel Dieu] descend [vers le ciel de ce bas monde] (2) ». Il ajoute enfin le hadîts suivant lequel le Prophète a dit de l'esclave noire qui lui répondait que Dieu est dans le ciel : « Qu'on lui donne la liberté, car elle est croyante ». C'est qu'elle n'était pas, conclut l'auteur, du nombre des gens de démonstration » (3). Les deux premiers exemples, ainsi complétés entre crochets, sont suffisamment clairs. Voici l'explication du troisième ; il offre un intérêt particulier parce que, à la différence des deux précédents, il constitue, comme on va voir, un exemple complet. On raconte que le Prophète demanda un jour à une esclave noire convertie à l'islâm : « Où est Dieu ? » — « *Dans le ciel* », répondit naturellement la simple croyante. Le Prophète se contenta de la réponse et la fit affranchir. C'est qu'elle appartenait à la catégorie des gens d'exhortation, qui doivent s'en tenir au sens extérieur des paroles révélées. Un homme de dialectique apercevrait le caractère symbolique de cette figure par laquelle on dit « Dieu est au ciel » pour faire entendre qu'il est bien au-dessus des infirmités et des faiblesses inhérentes à tous les habitants de ce monde. Il comprendrait que loger réellement Dieu dans le ciel comme dans une demeure, c'est faire de lui un être limité, et s'élevant à une première interprétation de ce symbole,

(1) Page 37, 3e l. du bas (Qoran, II, 27 ; XLI, 10 ; cf. VII, 52).

(2) Voir M. J. Müller, *Philosophie und Theologie von Averroes*, aus dem arabischen übersetzt. München, 1875, p. 8, n. 1.

(3) Page 37, l. 28, à p. 38, l. 4.

il devrait répondre : « *Dieu est partout* ». Enfin, un homme de démonstration pénétrerait ce symbole du second degré aussi bien que celui du premier. Chassant de son esprit les derniers vestiges de représentation sensible, il comprendrait que répandre Dieu partout au lieu de le localiser au ciel, c'est toujours faire de lui un être corporel. S'élevant donc à une seconde et dernière interprétation, il devrait répondre : « *Dieu n'est nulle part*, bien que son action s'étende sur tous les êtres répandus dans l'espace. Il est *en soi*. Le monde et l'espace sont en lui plutôt qu'il n'est dans le monde et dans l'espace. » On pourrait ajouter enfin : Mais il se dégage de ces trois formules échelonnées une commune vérité que nul ne peut interpréter sous peine d'infidélité, que tous doivent prendre au sens extérieur : *Dieu est* (1). — Telle est évidemment, sous sa forme complète, la pensée qu'avait Ibn Rochd en indiquant brièvement cet exemple (2). Nous comprendrons mieux tout à

(1) Cf. p. 39, l. 14 à l. 22 : l'interprétation ne porte jamais que sur la manière d'être de la chose interprétée ; elle ne doit aller en aucun cas jusqu'à la négation de l'existence.

(2) Notons, cependant, que dans un chapitre des *Manâhidj* intitulé في الجهة *fi'l-djiha*, *De la direction* [*dans l'espace*], Ibn Rochd prend, semble-t-il, le contre-pied de ce passage du *Façl* et de la doctrine qu'il implique. Après avoir cité divers textes sacrés (par ex. : *Qoran*, XXXII, 4 ; LXX, 4 ; LXVII, 16) où il est dit que Dieu est *au ciel*, qu'il dirige *du ciel* les affaires du monde, que les anges *remontent* vers lui, etc.), il ajoute : « Si on soumet ces textes à l'interprétation, la Loi divine tout entière sera objet d'interprétation, et si on dit qu'ils font partie des passages obscurs, la Loi divine tout entière sera obscure... Tous les savants sont d'accord que Dieu est *au ciel*, comme sont d'accord sur ce point toutes les religions » (*Manâhidj*, p. ٦٥, l. 10 à l. 16 du texte arabe ; p. 62, l. 3 du bas, à p. 63, l. 6 de la trad. allem.). — Mais la contradiction, peut-être, n'est qu'apparente. Lisons la suite du passage des *Manâhidj* et nous en entreverrons la solution. Ibn Rochd y établit que cette proposition « Dieu est réellement au ciel » n'implique nullement, comme on pourrait croire, la corporalité de Dieu, mais bien au contraire son incorporalité. Car au delà de la sphère suprême la science démontre qu'il ne peut y avoir aucun corps. De plus, cette surface extérieure du monde, Ibn Rochd établit ici longuement qu'elle ne saurait constituer un *lieu*, puisque, du côté extérieur, elle n'enveloppe pas de corps. Donc, si Dieu réside en dehors de cette surface, il est par là même incorporel et

l'heure pourquoi il s'est contenté de l'indiquer, par une allusion discrète, à l'intention de ceux-là seuls qui savent entendre à demi-mot; pourquoi ses principes mêmes lui interdisaient, par exemple, d'écrire en toutes lettres, de mettre, par conséquent sous les yeux du vulgaire, même

il n'est pas dans un lieu, mais seulement dans une *direction*, la direction du haut. — A travers ces formules et ces argumentations péripatéticiennes, il est aisé de reconnaître la doctrine aristotélicienne du *contact* entre Dieu et le monde : Dieu, bien qu'il meuve le monde par *attrait*, ne peut cependant le mouvoir que par contact; il *touche* donc le monde *sans en être touché*, et c'est par la surface extérieure de la sphère suprême qu'il le touche et le meut (Voir E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3. Aufl., 2. Th., 2. Abth., p. 375, dern. l., à p. 378, l. 16. Cf. *ibid.*, p. 356, l. 2, à p. 357, l. 7; p. 195, n. 6. — Cf. F. Ravaisson, *La Métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 569 au bas). — Dès lors, la contradiction disparaît. Dieu, pour notre aristotélicien musulman, est réellement *au ciel*, c'est-à-dire dans la *direction* du haut, en contact, d'ailleurs non réciproque, avec la surface extérieure de la sphère suprême, qu'il meut directement, tandis qu'il meut indirectement le reste de l'univers, par l'intermédiaire des sphères successives. Nul ne doit donc interpréter les textes sacrés qui disent : Dieu est *au ciel*, si l'on entend par ce mot la simple *direction*. Mais l'esclave noire et ses pareils, par le mot *ciel*, veulent évidemment désigner un *lieu*, ce qui implique que Dieu est corporel. Ainsi entendue, cette expression, Dieu est *au ciel*, comporte les deux interprétations échelonnées dont nous avons parlé : 1° « Dieu n'est pas en *un lieu*; il est en *tout lieu* ». 2° « Dieu n'est en *aucun lieu* ». Mais il est dans une *direction*, le *ciel*, le haut (par opposition au bas qui est le centre du Monde, de la Terre), c'est-à-dire qu'il agit directement, par contact, à la périphérie de la sphère suprême. — Cette idée de contact non-réciproque manque évidemment de clarté chez Ibn Rochd comme chez son maître grec. De plus, comment peut-il soutenir qu'il n'interprète pas les textes qoraniques en question, qu'il n'y cherche pas sous le sens apparent un sens plus profond, quand il y explique le mot *ciel* par la simple *direction*, au sens quintessencié de la physique aristotélicienne ? Ce point est, sans conteste, un point faible dans l'exposé de sa doctrine. — Voir en outre sur cette question : *Aristotelis opera... cum Averrois... commentariis* : *Phys.*, liv. VIII, tex. et comm. 84 (vol. IV, fol. 432 D à H); *De Coelo*, liv. I, tex. comm. 22 (vol. V, fol. 16 E H I; fol. 17 H à K); tex. comm. 96 (fol. 64 E à M); tex. comm. 99 et 100 (fol. 66 K à M., fol. 67 A D I à M); liv. II, tex. comm. 2 (fol. D F à H); *De gener. et corrupt.*, liv. I, tex. comm. 45 (vol. V, fol. 361 F K); *Metaph.*, liv. IX, tex. comm. 22 (vol. VIII, fol. 247 M, fol. 248 G); liv. XII, tex. comm. 39 (fol. 321 I L, fol. 322 C).

en l'expliquant, une formule telle que celle-ci : « Dieu n'est nulle part ».

Nous avons vu qu'il est interdit aux hommes des deux catégories inférieures, sous peine d'infidélité ou d'hérésie, d'aborder les interprétations qu'ils ne peuvent comprendre. Cette interdiction en a une seconde pour corollaire : Il est interdit aux hommes des deux premières catégories de divulguer les interprétations qui leur sont réservées, à ceux d'une classe inférieure ; car ce serait « les inviter à l'infidélité. Or celui qui invite à l'infidélité est infidèle » (1). Ceux de la première catégorie ne doivent divulguer à ceux de la seconde que les interprétations dialectiques (2), et ceux des deux premières ne doivent révéler à ceux de la troisième aucune espèce d'interprétation. Aux hommes du vulgaire qui les interrogent sur des points délicats, ils doivent répondre « que ce sont là des choses obscures, et que... (selon la parole du Qoran) nul n'en connaît l'interprétation, si ce n'est Dieu » (3). « C'est pourquoi les interprétations ne doivent être exposées que dans les livres du genre démonstratif, parce qu'alors il n'y a que les hommes de démonstration qui puissent en prendre connaissance ; tandis que si on les expose dans d'autres livres... et au

(1) Page 39, l. 29 ; p. 46, l. 3.

(2) Cf. p. 44, l. 27 à l. 32.

(3) Page 38, l. 12. — L'addition : « et les hommes de *démonstration* », bien que figurant dans tous les textes, pourrait n'être ici qu'une glose interpolée. Cf. p. 45, l. 12. Cependant voir plus loin, p. 118, l. 4 à l. 10. — Dans le roman philosophique d'Ibn Thofaïl, Hayy ben Yaqdhân va plus loin : lorsqu'il a reconnu l'impossibilité de faire comprendre les véritables interprétations au bon roi Salâmân et à ses honnêtes compagnons, il se croit obligé, pour réparer le mal qu'il a fait en ébranlant leur foi simple et terre à terre, de pousser le mensonge pieux jusqu'à leur déclarer, après leur avoir demandé pardon de ses discours, « *qu'il pense désormais comme eux, que leur règle de conduite est la sienne* ». Il leur recommande d'observer rigoureusement leurs lois traditionnelles, de se mêler le moins possible des choses qui ne les regardent pas, de croire sans résistance aux vérités obscures... et de fuir les nouveautés ». (*Hayy ben Yaqdhân*, roman philosophique d'Ibn Thofaïl, p. 115, l. 26, à p. 116, l. 6.)

moyen des méthodes poétique, oratoire, ou dialectique, comme le fait Aboû Hâmid [El-Ghazâlî], c'est une faute contre la Loi divine, et aussi contre la philosophie » (1) : car c'est rabaisser d'abord la philosophie (2), et de plus, en faisant d'elle un usage illicite, lui attirer les justes anathèmes des représentants de la religion (3). Par une tactique hardie, Ibn Rochd retourne ainsi contre son auteur l'accusation d'hérésie et d'infidélité dirigée contre les falâcifa par El-Ghazâlî (Voir plus loin p. 98, l. 16 à l. 29). Notre doux philosophe ne recule pas devant un appel au bras séculier, pour interdire au vulgaire la lecture de pareils livres, plus dangereux pour la masse que les livres du genre démonstratif, qui eux, du moins, ne lui sont guère accessibles et ne sont guère lus que par des hommes d'esprit supérieur (4). Nous comprenons, maintenant, pourquoi il était impossible au théoricien d'une pareille doctrine d'indiquer ici, autrement que par voie d'allusion, les deux interprétations successives que nous avons exposées tout à l'heure du *hadîts de la négresse*. Car l'auteur ne considère pas son traité comme un écrit du genre démonstratif. Il lui vient même un scrupule. Peut-être l'accusera-t-on d'avoir un peu trop soulevé le coin du voile qui doit rester baissé devant les regards du vulgaire. Il éprouve le besoin de se disculper : « Voilà, dit-il, ce que nous avons jugé bon d'établir au sujet de ce genre de spéculation, je veux dire la question de l'accord de la Loi religieuse et de la philosophie, et les règles de l'interprétation en ce qui concerne la Loi religieuse. *N'était la publicité de ce* [*sujet*] *et des questions que nous avons touchées*, nous ne nous serions certes pas mis dans le cas d'en écrire un seul mot et d'avoir à nous en excuser auprès des hommes d'inter-

(1) Page 39, l. 30.
(2) Page 40, l. 27, à p. 41, l. 2.
(3) Page 40, l. 7.
(4) Page 40, l. 17 à l. 27.

prétation ; car la place de ces questions est dans les livres du genre démonstratif » (1).

Ibn Rochd ne se lasse pas d'insister sur cette idée directrice de sa thèse : sur le danger que présente la divulgation des interprétations à des gens qui ne peuvent les comprendre, même si ces interprétations sont vraies; à plus forte raison quand elles sont fausses. Il se plaît à l'illustrer en dernier lieu par une sorte de parabole. C'est un genre dans lequel ont toujours excellé les auteurs musulmans, en particulier les falâcifa. Celle-ci mérite d'être citée en entier. Elle résume admirablement la pensée de notre philosophe. Il lui attribue d'ailleurs, nous allons le voir, une tout autre portée que celle d'une simple comparaison métaphorique.

« Nous avons vu, dit-il, des gens qui croyaient philosopher et percevoir par leur étonnante sagesse des choses contradictoires de tous points à la Loi divine (je veux dire qui n'admettent pas d'interprétation), et [qui croyaient] que c'est un devoir d'exposer ces choses au vulgaire (2). En exposant au vulgaire ces fausses doctrines, ils ont causé la perte du vulgaire et la leur, dans ce monde et dans l'autre.

« Le rôle de ces [gens-là], par rapport au rôle du Législateur, est semblable à [celui d']un [homme] prenant à partie un médecin habile (3) qui a pris pour

(1) Page 41, l. 4. — Ibn Thofaïl, à la fin du *Hayy ben Yaqdhân,* se croit obligé, lui aussi, de s'excuser « d'avoir fait briller aux yeux du vulgaire quelques lueurs du secret des secrets ». Il explique les raisons qui l'y ont déterminé; et il ajoute que ces secrets, il a eu soin de les laisser enveloppés d'un dernier et léger voile, transparent seulement pour ceux qui ont la vue perçante, mais qui demeurera pour les autres opaque et impénétrable » (*Hayy ben Yaqdhân,* p. 117, l. 7 à l. 29).

(2) L'auteur vise, cette fois encore, les Ach'arites et les Mo'tazilites, surtout les derniers (Cf. p. 47, l. 28, à p. 48, l. 8). Il reproche plus loin aux Ach'arites de professer qu'il n'y a qu'une méthode pour appeler indistinctement tous les hommes à la connaissance de Dieu et des vérités religieuses (p. 48, l. 28).

(3) Cf. un passage presque identique des *Manâhidj*, p. ٦٩, l. 9 (trad. allem., p. 66, l. 4).

rôle (1) de conserver la santé de tous les hommes et de les délivrer des maladies en leur donnant des préceptes, susceptibles d'un assentiment général, sur l'obligation d'user des choses propres à leur conserver la santé et à les délivrer de leurs maladies, et [sur l'obligation] d'éviter les choses contraires. [S'il agit ainsi], c'est qu'il ne lui est pas possible de les rendre tous médecins : car connaître par les méthodes démonstratives les choses qui conservent la santé et celles qui délivrent des maladies, c'est [ce qui s'appelle] être médecin. Alors l'[homme dont nous parlons] se présente aux gens et leur dit : « Les méthodes qu'a « instituées pour vous ce médecin ne sont pas vraies » ; et il s'attache à les ruiner, jusqu'à ce qu'elles soient ruinées dans leur esprit ; ou bien il dit qu'elles admettent des interprétations. Mais ils ne les comprennent pas, et ils ne leur donnent point leur assentiment dans la pratique. Crois-tu que les gens qui se trouvent dans ce cas feront aucune des choses qui sont utiles pour [conserver] la santé et délivrer des maladies ? Ou que celui qui leur a découvert la fausseté des croyances qu'ils avaient touchant ces [choses] pourra les employer en les [soignant], je veux dire les [choses qui servent à] la conservation de la santé ? Non, il ne pourra les employer en les [soignant], et ils ne les emploieront pas, et leur perte sera générale. [Voilà] ce [qui arrivera] s'il leur découvre des interprétations vraies relatives à ces choses, parce qu'ils ne comprennent pas l'interprétation ; et ce sera pis s'il leur découvre des interprétations fausses : ils en viendront à ne pas croire qu'il y ait une santé qu'il faille conserver, ni aucune maladie dont il faille se délivrer, bien loin de croire qu'il y ait des choses qui conservent la santé et délivrent de la maladie.

« Tel est le cas de celui qui découvre les interprétations au vulgaire et à ceux qui n'y sont pas aptes, en ce qui con-

(1) L'auteur paraît jouer sur le mot قصد *qaçada*, *tendre vers*, qu'il prend la première fois (avec الى *ilâ*) dans le sens d'*attaquer*, et la seconde dans celui de *se proposer*.

cerne la Loi divine : il la corrompt et en détourne ; et celui qui détourne de la Loi divine est infidèle.

« Cette assimilation, ajoute Ibn Rochd, est réellement évidente (1), et non poétique comme on pourrait le dire ; car la correspondance est exacte : le rapport du médecin à la santé des corps est [le même que] le rapport du Législateur à la santé des âmes. Je veux dire que le médecin est celui qui cherche à conserver la santé des corps quand elle existe et à la rétablir quand elle fait défaut ; le Législateur est celui qui poursuit le même but relativement à la santé des âmes, et cette santé est ce qu'on nomme [la] crainte de Dieu (2) ; ...c'est sur elle que repose la béatitude de la vie future, comme sur son contraire les tourments de la vie future (3). »

Telle est la cause des maux dont souffre la religion. Elle gît dans l'erreur où tombent certains spéculatifs, comme les Mo'tazilites et les Ach'arites, qui, méconnaissant la distinction des trois méthodes et des trois catégories d'esprits, croient qu'il faut appeler tous les hommes indistinctement par une seule et unique méthode, à la connaissance de Dieu et des vérités religieuses, et en con-

(1) يقيني *yaqîniyy, évidente, certaine*, c'est-à-dire *démonstrative, apodictique.* Ibn Rochd veut dire que l'analogie entre le rôle du médecin et celui du Législateur étant parfaite, on peut raisonner de l'un à l'autre *démonstrativement*, avec une *évidence*, une *certitude apodictique*.

(2) تقوى *taqwâ, crainte de Dieu, piété, vertu.*

(3) Page 45, l. 23, à p. 47, l. 19. — De même, dans le roman philosophique d'Ibn Thofaïl, Hayy ben Yaqdhân et son ami Açâl finissent par reconnaître « que pour cette catégorie d'hommes, moutonnière et impuissante (le vulgaire honnête), il n'y a pas d'autre voie de salut (que de prendre à la lettre tous les textes) ; que si on les en détournait pour les entraîner sur les hauteurs de la spéculation, ils subiraient dans leur état un trouble profond, sans pouvoir atteindre au degré des bienheureux, ils flotteraient désorientés et feraient une mauvaise fin ; tandis que s'ils demeurent jusqu'à leur mort dans l'état où ils se trouvent, ils obtiendront le salut », sans atteindre cependant, dans la vie future, à un degré de béatitude aussi élevé que ceux qui parviennent, dès cette vie, au dernier terme de la connaissance, à l'unification aussi complète que possible avec l'intellect divin (*Hayy ben Yaqdhân*, p. 116, l. 9).

séquence, révèlent à tous les interprétations qui leur paraissent être les vraies. Or, ils ne sont point d'accord entre eux; ils forment des sectes qui se taxent réciproquement d'infidélité et d'hérésie. Cela s'explique facilement : car leurs méthodes, hybrides, ne sont ni démonstratives ni simplement persuasives; elles ne conviennent, par conséquent, ni à l'élite ni au vulgaire, et ne peuvent, comme il faudrait, montrer à chacun la vérité telle qu'il doit se la représenter; sans compter que plusieurs prétendus principes des Ach'arites sont purement sophistiques, par exemple la négation des formes substantielles, des causes secondes, de la permanence des accidents..., etc. (1). Les hérésies ont toutes leur source dans ces interprétations fausses et divergentes (2). Disons, sous une forme plus générale : elles ont leur source dans la divulgation à la masse des interprétations, même vraies.

L'unique remède à ces maux dont souffre la religion, l'unique moyen de détruire les hérésies, c'est d'en supprimer la cause : c'est de renoncer à ces méthodes hybrides, c'est de cacher avec soin les interprétations au vulgaire, c'est d'employer, pour lui faire connaître les vérités religieuses, les seules « méthodes *communes*, par lesquelles le Législateur s'est [lui-même] proposé d'enseigner le vulgaire, et par lesquelles seules on peut l'enseigner... Ce sont uniquement les méthodes qui ont place dans le Livre précieux » (3). Car on trouve, sans doute, dans le Qoran, dit Ibn Rochd, les trois méthodes (4). Mais « puisque la Loi divine a pour premier but de s'occuper du plus grand nombre, sans négliger [cependant] de donner l'éveil aux

(1) Voir Maïmonide, *Le Guide des Egarés*, t. I, p. 376, les propositions VI, VII, VIII et les développements qu'elles reçoivent dans les pages suivantes. — Cf. Munk, *Mél. de philos. juive et arabe*, p. 322, l. 18 et 19; p. 323, l. 6 et 7, l. 10 à l. 17, l. 19 à l. 23. — De Boer, *Gesch. d. Philos. im Islâm*, pp. 57 à 60.

(2) Page 47, l. 28, à p. 48, l. 30.

(3) Page 48 av.-dern. l., à p. 49, l. 3.

(4) Page 49, l. 4.

esprits d'élite, les méthodes qui apparaissent le plus fréquemment dans la Loi religieuse sont les méthodes de *conception* (1) et d'*assentiment* communes au plus grand nombre » (2). Ces méthodes communes (3), Ibn Rochd montre qu'elles sont de quatre espèces :

1° Les prémisses, tout en étant des propositions communément admises, peuvent devenir évidentes par une démonstration, et les conclusions sont prises en elles-mêmes, sans symboles. — Alors, pas d'interprétation ;

2° Même cas pour les prémisses, mais les conclusions sont des symboles des choses qui sont l'objet de ces conclusions. — Les conclusions seules admettent l'interprétation ;

3° L'inverse du cas précédent : Prémisses communément admises et qui *ne peuvent* devenir évidentes, conclusions sans symboles. — Les prémisses seules peuvent être interprétées ;

4° L'inverse du premier cas : Prémisses communément admises et qui *ne peuvent* devenir évidentes ; conclusions symboliques. — Prémisses et conclusions admettent l'interprétation (4).

Bien entendu, dans ces quatre classes de méthodes ou arguments religieux, ce qui est susceptible d'interpréta-

(1) Les méthodes de conception sont au nombre de deux : on peut se représenter « ou la chose elle-même ou son symbole » (p. 42, l. 6).

(2) Page 42, l. 20. — Il faut entendre, évidemment, que les deux premières méthodes, démonstrative et dialectique, ne se rencontrent dans la Loi divine que sous forme d'allusions intelligibles seulement pour ceux qui sont aptes à pratiquer ces méthodes, et les invitant discrètement à interpréter l'argument oratoire auquel elles sont jointes; car si des arguments démonstratifs ou dialectiques s'y trouvaient exposés tout au long, c'est Dieu lui-même qui aurait commis le premier cette faute capitale de révéler au vulgaire des interprétations qui passent son intelligence.

(3) C'est-à-dire ces *arguments* communs, ainsi qu'il les appelle quelques lignes plus bas (p. 42, l. 34).

(4) Page 42, l. 27, à p. 43, l. 19. — L'auteur ne donne malheureusement aucun exemple pour éclairer cette classification, d'un caractère bien scolastique.

tion ne peut être interprété que par les hommes d'interprétation et tout doit être pris à la lettre par le vulgaire, tant au point de vue de la *conception* qu'au point de vue de l'*assentiment* (1).

Or, dit Ibn Rochd, si on examine les arguments employés dans le Qoran pour exposer chacun des dogmes de la religion, on s'aperçoit qu'on ne peut trouver pour l'enseignement du vulgaire des méthodes communes meilleures. Ils se distinguent par trois caractères propres, qui ne se rencontrent dans aucune autre espèce de discours :

1° On ne peut trouver rien de plus parfait qu'eux au point de vue de la persuasion et de l'assentiment, lorsqu'il s'agit de tous les hommes ;

2° Ils produisent chez tous les hommes le maximum de persuasion. Il n'y a qu'un moyen de produire une conviction plus forte : c'est de les interpréter par la dialectique, ou mieux encore par la démonstration, du moins lorsqu'ils admettent l'interprétation ; mais cette forme supérieure de conviction (la certitude philosophique) est réservée à l'élite ;

3° Ils contiennent de quoi éveiller l'attention des hommes de vérité sur l'interprétation véritable (2).

« Ces trois caractères distinctifs attestent la *nature miraculeuse* de ces arguments (3). » Nous reconnaissons ici une doctrine capitale de l'islâm : la nature miraculeuse du Qoran, l'impossibilité d'en égaler l'éloquence persuasive, d'imiter avec succès le moindre passage du Livre sacré qui est la parole même de Dieu (4). Telle est la force persuasive des preuves qoraniques, qu'aucun homme sain d'esprit ne peut y résister (5), sinon « de bouche et sans

(1) Page 43, l. 24.
(2) Page 50, l. 21, à p. 51, l. 2.
(3) Page 50, l. 24.
(4) *Qoran*, II, 21 ; X, 39 ; XVII, 90 ; LII, 33-34.
(5) Page 44, l. 20.

conviction », par opiniâtreté pure, « ou parce qu'il néglige de se prêter à en prendre connaissance » (1).

Combien donc sont coupables les spéculatifs imprudents qui, changeant quelque chose aux preuves communes du Qoran, « détruisent la sagesse » (2), c'est-à-dire l'irrésistible efficacité, de ces merveilleux arguments, et divulguant à la masse leurs interprétations, le plus souvent arbitraires, suscitent des sectes qui déchirent le sein de la religion !

Puisque tout le mal vient de la divulgation des interprétations, même vraies, le remède serait de réprimer cette funeste *innovation* (3), et de revenir à l'heureux temps où « les premiers Musulmans arrivaient à la vertu parfaite et à la *crainte de Dieu* (4) par le seul usage de ces arguments, sans les interpréter » (5). Celui qui entreprendra de rendre

(1) Page 36, l. 22 à l. 24.

(2) Page 49, l. 11.

(3) Page 50, l. 11. بدعة *bid'a*, *innovation*, *hérésie*. Dans son second traité, Ibn Rochd revient sur ce point : malgré les prétentions de chaque secte à représenter la religion primitive, elles sont toutes nées d'interprétations *nouvelles* : محدثة *mohadditsa*, مبتدعة *mobtadi'a* (*Manâhidj* texte arabe, p. ٢٨, l. 7 à l. 9 ; trad. all., p. 27, l. 15 à l. 20).

(4) Voir plus haut, p. 81, n. 2. — Les Musulmans se plaisent à tracer un tableau enchanteur des premiers temps de l'islâm. Ibn Rochd ne déroge pas à la tradition. On sait, en réalité, quelles compétitions éclatèrent autour du lit de mort du Prophète, à propos du choix de son successeur, et quelles luttes terribles se livrèrent entre eux les Compagnons, en particulier les plus proches parents de Mohammed, après le meurtre du khalife 'Otsmân (656).

(5) L'auteur ajoute ici : du moins « ceux d'entre eux qui s'occupaient d'interprétation ne jugeaient-ils pas à propos d'en parler ouvertement ». Toutes les sectes musulmanes qui admettaient un enseignement ésotérique, en particulier les sectes secrètes, issues du chî'isme ('Alides), faisaient remonter cet enseignement secret aux Compagnons du Prophète et tout spécialement à 'Alî. Ainsi faisaient aussi les mystiques ; ainsi font encore aujourd'hui les confréries musulmanes. Il fallait qu'il eût toujours existé des représentants de la *vraie doctrine*, qu'il eût toujours existé un Imâm. Il faut de même, pour les falâcifa, que la religion musulmane ait toujours trouvé dans la philosophie sa signification profonde et véritable. On sait que, selon Ibn Rochd, il doit toujours y avoir dans le monde au moins un philosophe, parce que l'Intellect actif ne saurait

ainsi la paix à la religion devra « recueillir dans le Livre précieux toutes les indications qui s'y trouvent sur chacune des choses que nous sommes tenus de croire, et s'appliquer à les considérer dans leur sens extérieur, sans chercher à en rien interpréter, sauf quand l'interprétation est claire (littéralement : extérieure) en elle-même, je veux dire d'une clarté commune à tous » (1). Tel est le programme du traité (2) qui doit faire suite à celui-ci, et dont le but, dira-t-il encore au début de l'ouvrage, est de « chercher le sens extérieur des articles de foi que l'intention de la Loi divine est d'imposer à la généralité des hommes » (3), afin d'aider ainsi à la disparition des sectes (4). Il y distinguera, en conséquence, quatre sectes principales : Ach'ariyya, Mo'tazila, Bâthiniyya ou Çoûfis, Hachwiyya. Puis il passera successivement en revue les principaux dogmes musulmans : Existence de Dieu, unité de Dieu, attributs de Dieu, son exemption de toute imperfection (5), création du Monde, prédestination (6), justice divine (7), eschatologie (8); et critiquant les fausses méthodes imaginées par chacune de ces quatre sectes pour prouver chacun de ces dogmes, il indiquera les méthodes communes employées par le Qoran pour amener à y croire la généralité des hommes. Ce qu'il reproche à ces quatre

demeurer un seul instant inactif (*Aristotelis Opera omnia... cum Averrois... commentariis : De animae beatitudine*, vol. IX, fol. 149 G; fol. 152 F. — Cf. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 138, av.-dern. l.).

(1) Page 50, l. 11.

(2) Voir le titre plus haut, p. 32, l. 3 à l. 11, et n. 2.

(3) *Manâhidj*, texte ar., p. ٢٧, l. 5 du bas; trad. all., p. 26, dern. l. — Cf. texte ar., p. ٢٨, l. 10; trad. all. p. 27, l. 20.

(4) *Manâhidj*, texte ar., p. ٢٧, l. 3 du bas, à p. ٢٨, l. 2; trad. all., p. 27, l. 3 à l. 10.

(5) تنزيه *tanzîh*.

(6) القضا والقدر *el-qadhâ wa 'l-qadar, le Décret et l'Arrêt*. Voir notre thèse sur *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 84, n. 1.

(7) الجور والعدل *el-djawr wa 'l-'adl, l'injustice et la justice*.

(8) المعاد واحواله *el-ma'âd wa-ahwâloho*, le retour (à la vie, *la vie future*) et ses états.

sectes, d'une manière générale, c'est, aux Ach'arites et aux Mo'tazilites de proposer des méthodes hybrides, à la fois trop et trop peu savantes : trop compliquées pour le vulgaire, sans atteindre néanmoins à l'évidence démonstrative ; aux Bâthiniyya ou Çoûfis, de méconnaître, en faveur de l'intuition extatique, dont il reconnaît d'ailleurs l'existence (1), mais qui n'est pas accessible à tous les hommes, la connaissance discursive, le raisonnement, les méthodes spéculatives : or tout le Qoran n'est qu'un appel à la réflexion, à la spéculation (2) ; aux Hachwiyya enfin, qui n'admettent qu'une voie unique pour arriver à la foi, l'autorité (3), à l'exclusion complète de la raison (4), il reproche de rester en deçà des intentions de la Loi, qui en maint verset invoque des preuves rationnelles (5). Ceci nous aide à comprendre pourquoi, tout à l'heure, dans son premier traité, après avoir dit qu'il dégagerait, dans le second, les preuves qoraniques communes consacrées à chaque dogme, sans chercher à en rien interpréter, Ibn Rochd ajoutait : « sauf quand l'interprétation est claire en elle-même, je veux dire d'une clarté commune à tous » (6). Cette restriction met au point la formule trop générale qu'il employait jusqu'ici sans atténuation : Le vulgaire ne doit interpréter aucun texte. Il n'est jamais entré, on le voit, dans les intentions d'Ibn Rochd de transformer en Hachwiyya tous les hommes du vulgaire, en leur interdisant les interprétations les plus nécessaires pour éviter de tomber dans un littéralisme absurde, tellement simples et claires qu'elles sont patentes, intelligibles pour tous (7).

(1) *Manâhidj*, texte ar., p. ٤٢, l. 7; trad. all., p. 39, av.-dern. l.

(2) *Ibid.*, p. ٤١, dern. l., à p. ٤٢, l. 16 ; trad. all., p. 39, l. 21, à p. 40, l. 13.

(3) السمع *es-sam'*, l'autorité, la tradition; littéralement : l'audition.

(4) العقل *el-'aql.*

(5) L'auteur donne pour exemple le verset XIV, 11 : « Y a-t-il quelque doute au sujet de Dieu, qui a créé les cieux et la terre, etc. ? ».

(6) Voir plus haut, p. 86, l. 5. — Cf. *infra*, p. 117, l. 24.

(7) Comparer le passage suivant des *Manâhidj* : « Dans la seconde catégorie de textes... c'est-à-dire celle où l'on peut connaître d'une con-

Ainsi, les hérésies disparaîtront si les spéculatifs s'abstiennent de divulguer aux masses les interprétations dialectiques ou démonstratives, et si l'on s'en tient, pour leur prêcher la foi, aux méthodes communes dont se sert le Qoran lui-même.

« Notre désir, dit l'auteur en terminant, serait de nous consacrer à [atteindre] ce but et de pouvoir y [arriver]. Si Dieu [nous] prête vie, nous ferons pour cela tout ce qu'Il nous permettra... Car [notre] âme, à cause des tendances mauvaises et des croyances corruptrices qui se sont introduites dans cette religion, est au comble de la tristesse et de la douleur, en particulier [à cause] des [dommages] de ce [genre] qu'elle a subis du fait de ceux qui se réclament de la philosophie (1). Car le mal [qui vient] d'un ami est plus pénible que le mal [qui vient] d'un ennemi. Je veux dire que la philosophie (2) est la compagne de la religion et sa sœur de lait : le mal [venant] des hommes qui se réclament d'elle est donc le plus pénible des maux; outre l'inimitié, la haine violente et les disputes qui s'élèvent entre elles, alors qu'elles sont compagnes par nature, amies par essence et par disposition innée. Mais beaucoup d'amis insensés font aussi du mal à la religion parmi ceux qui se réclament d'elle : ce sont les sectes qui la divisent. Dieu donnera la bonne direction

naissance prochaine... que l'idée exprimée est un symbole et de quoi elle est un symbole,... l'interprétation de ces [textes] en est le but même, et il est obligatoire de la divulguer. » (*Manâhidj*, texte ar., p. ١٣٤, l. 4 du bas, à l. 2 du bas : trad. all., p. 116, l. 11 à l. 13; texte ar., p. ١٣٥, l. 4 et 5 : trad. all., p. 116, l. 21 à l. 23). — Ibn Rochd n'en donne aucun exemple. On ne court pas grand risque de forcer sa pensée en proposant le suivant : Expliquant devant un auditoire de gens simples le cinquième verset de la première sourate du Qoran : « Conduis-nous dans le droit chemin », un catéchiste musulman ne devra pas laisser croire à ses auditeurs qu'il s'agit peut-être d'une véritable route rectiligne; il *devra* leur dire : « Le *droit chemin* signifie ici le chemin de la vertu ». Et il n'est pas jusqu'aux petits enfants qui n'auront compris.

(1) الحكمة *el-hikma*.

(2) الحكمة *el-hikma*.

à tous... Il réunira leurs cœurs dans la crainte de Lui...

« Déjà Dieu a supprimé beaucoup de ces maux, de ces égarements... grâce au pouvoir établi, et grâce à ce [pouvoir] il a ouvert la voie à un grand nombre de biens, en particulier pour les hommes qui suivent le chemin de la spéculation et qui ont le désir de connaître le vrai. Car Il a appelé la multitude à la connaissance de Dieu par une voie moyenne, supérieure au bas niveau de ceux qui n'ont qu'une croyance irraisonnée, mais inférieure à l'éristique des Motékallemîn, et Il a éveillé l'attention des esprits d'élite touchant le caractère obligatoire d'une spéculation intégrale sur les principes fondamentaux de la religion » (1).

Cette louange à la dynastie des Almohades, par laquelle se termine le traité, appellerait de longues explications. Mais nous ne pouvons songer à nous étendre ici sur les rapports de la philosophie d'Ibn Rochd avec les doctrines religieuses des Almohades. Pour la connaissance détaillée de ces doctrines, assez spéciales, force nous est de renvoyer aux textes du *Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, et à l'étude magistrale mise en tête de l'ouvrage par M. I. Goldziher (2). Nous nous bornerons à quelques indications nécessaires pour l'intelligence du texte.

La réforme almohade fut un mouvement de réaction contre l'état religieux qui régnait en Afrique mineure et dans l'Espagne musulmane, au début du XIIe siècle, sous la dynastie almoravide. Poussés, des confins du Soudan sénégalais, à la conquête du Maghreb, par un élan de fer-

(1) Page 51, l. 8, à p. 52, l. 3.

(2) *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, texte arabe, accompagné de notes biographiques et d'une introduction par I. Goldziher, professeur à l'Université de Budapesth, traduite en français par M. G. Demombynes. Collection du Gouvernement général de l'Algérie. Alger, 1903. — Cf. dans ZDMG, année 1887, t. XLI, pp. 30 à 140, l'article de M. I. Goldziher intitulé : *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung*, passim.

veur religieuse, les dévots mais grossiers Almoravides (1) s'en étaient toujours tenus au littéralisme, c'est-à-dire à l'anthropomorphisme, en dogmatique, et à la méthode d'autorité (2) en jurisprudence (3) : prendre à la lettre les textes sacrés, et apprendre par cœur les manuels malékites de *foroû'*, c'est-à-dire d'applications pratiques, sans jamais remonter aux sources mêmes (*'oçoûl*) du droit pour en tirer méthodiquement les applications, suivant les règles de la déduction juridique, tel était en général, pour les docteurs du temps, le terme de la science (4). En réaction contre ces deux tendances, le mahdî Ibn Toumert, fondateur de la secte almohade, en prit exactement le contre-pied : sa doctrine est une combinaison du *littéralisme* dhâhirite en législation (5) avec la *spéculation* ach'arite en dogmatique (6); amalgame d'autant plus paradoxal, que l'ach'arisme, ainsi fondu par Ibn Toumert avec le littéra-

(1) En arabe *El-morâbethîn*, les « marabouts ». Voir sur l'étymologie de ce mot Edm. Doutté, *Notes sur l'Islâm maghribin. Les Marabouts* (Extr. de la *Rev. de l'hist. des religions*, t. XL et XLI). Paris, 1900, pp. 27 à 34. — *Almohades* (*El-mowahhidîn*) signifie : les Unitaires; ils avaient pris ce nom par réaction contre les doctrines anthropomorphistes des Almoravides, qu'ils taxaient de polythéisme.

(2) تقليد, *taqlîd*, littéralement : *imitation machinale*, *asservissement à la doctrine*, *à la parole d'autrui*.

(3) *Le livre d'... Ibn Toumert*, Introd., pp. 63 à 66.

(4) *Le livre d'... Ibn Toumert*, Introduction, § II, en particulier pp. 26 et 27.

(5) *Ibid.*, Introd., pp. 51 à 54. — On voit comment cette conception almohade de la jurisprudence s'oppose à celle des Almoravides. Ces derniers s'en tenaient aveuglément aux *foroû'*, aux déductions juridiques opérées par les anciens docteurs. Les Almohades, littéralistes en jurisprudence, ne font acception que des textes sacrés, pris à la lettre, et refusent toute déduction, toute interprétation de ces textes. — Il ne faut pas oublier que le فقه *fiqh*, *législation* ou *jurisprudence*, comprend à la fois le droit et la morale (au sens le plus étendu de ces deux mots), qui sont tirés, l'un et l'autre, des textes sacrés, suivant une seule et même méthode. (Voir plus haut, pp. 34 à 40. Cf. *Façl el-maqâl*, p. 41, l. 22 à l. 24. — Sur le dhâhirisme, ou extériorisme, voir plus haut, p. 67, n. 3, à la fin.)

(6) *Le livre d'... Ibn Toumert*, Introd., pp. 54, au bas, et 55; p. 79, l. 20, à p. 80, l. 6.

lisme juridique le plus étroit, est altéré, chez lui, par certaines tendances mo'tazilites (1) qui, achevant de donner à ce *spéculativisme* dogmatique un caractère d'intransigeance absolue, l'éloignent encore davantage du littéralisme pratique auquel on prétend le juxtaposer. C'est ainsi qu'Ibn Toumert, en opposition sur ce point avec El-Ghazâlî (2) et les Ach'arites modérés, fait profession d'intolérance à la façon des Mo'tazilites, en déclarant qu'on cesse d'être un vrai croyant dès qu'on s'écarte, en quoi que ce soit, des formules du credo qu'il a édicté (3), des interprétations qu'il a imaginées. Ces interprétations, exposées dans un langage technique, obscur pour des intelligences communes, étaient destinées à être répandues parmi les plus ignorants des hommes : on leur enseignait ces formules « et on les contraignait de les savoir *ad unguem* » (4).

Nous comprenons donc qu'Ibn Rochd puisse louer les Almohades d'avoir éveillé chez les esprits maghribins, après le lourd sommeil de la période almoravide, une cer-

(1) Une des marques les plus significatives de l'influence exercée sur la philosophie religieuse d'Ibn Toumert par certaines théories mo'tazilites est la négation des attributs de Dieu. Sur ce point, la doctrine almohade se rapproche du système des falâcifa, qui dans cette question des attributs divins, arrivent, par des voies différentes, aux mêmes conclusions générales que les Mo'tazilites.

(2) Ibn Toumert avait subi, dans son voyage en Orient, l'influence indirecte d'El-Ghazâlî, bien que, en dépit de la légende, il n'ait pu assister à ses cours (Voir *Le livre d'...Ibn Toumert*, Introd., p. 8, l. 4, à p. 13, l. 2). Mais sur cette question, il manifeste des tendances directement opposées aux siennes. El-Ghazâlî avait écrit un livre dont le titre même est assez significatif : *Ildjâm el-'awâmm 'an 'ilm el-kalâm* « *Pour détourner le vulgaire de la science du kalâm* » (de la théologie). Voir, sur le contenu de cet ouvrage, *Le livre d'...Ibn Toumert*, Introd., p. 82, l. 16, à p. 85, l. 4). El-Ghazâlî est d'accord sur ce point avec son grand adversaire Ibn Rochd. Cf. Miguel Asín, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, dans *Estudios de erudición oriental*, *Homenaje á D. Fr. Codera*, Zaragoza, 1904, p. 301, n. 1.

(3) *Le livre d'...Ibn Toumert*, Introd., pp. 59 à 61 ; p. 82, l. 11 à l. 15. Cf. p. 71, dern. l.

(4) *Ibid.*, p. 81, l. 1 à l. 9. Cf. p. 80, l. 12 à l. 16.

taine activité spéculative (1) dans le domaine de la dogmatique; d'avoir, en outre, dans le domaine de la jurisprudence, rappelé aux docteurs l'obligation de remonter à l'étude des sources mêmes de la législation : Qoran, hadîts, idjmâʿ (2), et d'étudier la méthode suivant laquelle la législation s'en déduit, au lieu de s'en tenir à la récitation machinale des manuels d'application pratique; d'avoir, en un mot, « éveillé l'attention des esprits d'élite touchant le caractère obligatoire d'une spéculation *intégrale* sur les principes fondamentaux de la religion (3) », c'est-à-dire à la fois de la législation et du dogme. Nous comprenons aussi qu'il puisse les louer d'avoir réagi contre la conception vulgaire de la divinité, contre le grossier anthropomorphisme de l'âge précédent, en « appelant la multitude à la connaissance de Dieu par une voie moyenne, supérieure au bas niveau de ceux qui n'ont qu'une croyance irraisonnée (4), mais inférieure à l'éristique des Motékallemîn » (5). Jusqu'ici donc, l'attitude religieuse d'Ibn Rochd paraît assez conforme à celle des sectateurs d'Ibn Toumert, et nous ne voyons rien qui eût pu l'empêcher de publier son *Façl el-maqâl* à la cour même, sous l'égide des khalifes almohades, ses maîtres et protecteurs (6).

(1) Voir plus haut, p. 89, l. 3 à l. 6.

(2) Sur l'*idjmâʿ*, voir plus loin, p. 97, dern. l., à p. 102, l. 3.

(3) Voir plus haut, p. 89, l. 10.

(4) La façon de croire des Hachwiyya, qui était celle des Almoravides.

(5) Surtout des Moʿtazilites, mais aussi des Achʿarites. Ibn Toumert avait composé deux *ʿaqîda* ou *professions de foi* : la première intitulée *ʿAqîdat et-tawhîd* et écrite dans une langue tout à fait abstraite; la seconde, la *Morchida*, « d'une allure plus populaire ». (*Ibid.*, Introd., p. 80.) Il s'agit de cette dernière, dont la forme apparaissait comme un peu plus accessible que les argumentations des Achʿarites et surtout des Moʿtazilites. Ibn Rochd avait consacré à la première un commentaire, malheureusement perdu (Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 73, l. 9. Cf. *Le livre d'...Ibn Toumert*, Introd., p. 81, l. 4), dont la connaissance nous serait précieuse pour tirer complètement au clair la question des rapports de sa philosophie avec la doctrine des Almohades.

(6) On sait qu'Ibn Rochd, en remplacement d'Ibn Thofaïl, devint, en 1182, premier médecin du second khalife almohade, Aboû Yaʿqoûb

Mais une difficulté subsiste : sur un point d'importance capitale, la doctrine du *Façl el-maqâl* est en opposition ouverte avec la doctrine des Almohades. Ceux-ci, nous l'avons vu, comme les Mo'tazilites et les Ach'arites, révèlent leurs plus savantes interprétations à tous les hommes indistinctement. Or, nous avons vu également que le *Façl el-maqâl* se résume en cette formule : Supprimer les hérésies en réservant à l'élite la connaissance des interprétations dialectiques ou démonstratives, et en n'usant, pour catéchiser le vulgaire, que des méthodes communes employées par le Qoran (1). Il semble donc que ce traité, en dépit des louanges qui le terminent, soit, au fond, plus spécialement dirigé contre la doctrine, alors régnante, des Almohades, que contre celle des Mo'tazilites ou celle des Ach'arites proprement dits, dont l'importance dans le Maghreb, à cette époque, était secondaire. En fait, presque tous les traits à l'adresse des deux dernières doctrines atteignent en même temps la première, dont le nom cependant, jusqu'aux dernières lignes de l'ouvrage, n'est pas une seule fois évoqué. Le khalife almohade Aboû Ya'qoûb Yoûçof, auprès de qui notre philosophe était en faveur depuis plusieurs années au moment de la publication de ce traité (2), pouvait-il faire autrement que d'y voir une attaque audacieuse, quoique détournée, de son protégé, contre la doctrine religieuse dont il était le souverain pon-

Yoûçof, qui le nomma ensuite grand qâdhî de Cordoue ; sous le règne de son fils et successeur Aboû Yoûçof Ya'qoûb, il fut plus en faveur que jamais (Voir Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 19).

(1) Voir plus haut, p. 88, l. 1 à l. 5.

(2) La mention qui termine le manuscrit nous apprend que le second traité d'Ibn Rochd : *Manâhidj el-'adilla...* fut terminé à Séville (voir Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 61, l. 19 et 20) en 575 de l'hégire (= 1179-1180). Le *Façl el-maqâl*, qui lui sert d'introduction, doit avoir été composé peu de temps auparavant, et peut-être la même année. Or nous avons établi ailleurs (*Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, thèse complémentaire pour le doctorat ès-lettres, pp. 12 à 17) qu'Ibn Rochd entra en faveur auprès du khalife Yoûçof, sur la recommandation d'Ibn Thofaïl, dès l'année 1168 ou 1169.

tife? Comment admettre de la part d'Ibn Rochd tant d'audace, et tant d'ingratitude non seulement envers le khalife son bienfaiteur, mais aussi envers son protecteur et son confrère en philosophie, son conseiller et presque son maître, le vizir Ibn Thofaïl, représentant attitré de la politique, de la doctrine almohade? Comment s'expliquer surtout qu'un tel crime de lèse-majesté, en même temps que de lèse-doctrine religieuse, ne semble avoir eu d'autre conséquence que de le pousser encore dans la faveur du ministre, du souverain, et plus tard de son successeur?

Mais le nom d'Ibn Thofaïl ne contribue-t-il pas à nous orienter vers la solution de cette énigme? Ce vizir almohade, nous l'avons montré ailleurs (1), avait, lui aussi, pris pour objet essentiel de son célèbre roman philosophique la thèse même du *Façl el-maqâl*. L'histoire nous montre son souverain, Aboû Ya'qoûb Yoûçof, s'enfermant avec lui pendant des jours et des nuits, pour agiter en tête à tête les plus hautes questions philosophiques (2), de même qu'elle nous montre son successeur, Aboû Yoûçof Ya'qoûb, aimant à faire asseoir Ibn Rochd sur un coussin réservé à ses plus intimes favoris, pour discuter avec lui sur des sujets de haute spéculation, dans des entretiens d'une telle familiarité que le philosophe s'abandonnait jusqu'à dire au souverain : « Écoute, mon frère » (3). Pouvons-nous, dans de si grands favoris, voir des opposants? Ne sommes-nous pas plutôt amenés à conclure que ces khalifes étaient, au fond, en parfaite communion d'idées avec ces grands savants et philosophes, dont le commerce leur agréait si fort, dont ils connaissaient si bien les doc-

(1) *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 63 à 66.

(2) *Ibid.*, p. 18. — La question sur laquelle, dans sa première entrevue avec Ibn Rochd, en présence d'Ibn Thofaïl, le khalife Yoûçof lance *ex abrupto* son visiteur est celle de l'éternité du monde, et c'est sur un désir exprimé par ce prince qu'Ibn Thofaïl engage Ibn Rochd à entreprendre ses fameux commentaires des ouvrages d'Aristote (*Ibid.*, p. 8, av.-dern. l., à p. 11, l. 2).

(3) Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 19, l. 12 à l. 17.

trines (1), qu'ils choisissaient enfin pour leur confier non seulement le soin de leur santé mais la direction de leur politique ?

Tout devient clair, en effet, si l'on admet que, dès le règne du second khalife almohade, la divergence était devenue grande entre la doctrine officielle de la dynastie et les opinions personnelles du souverain, de ses ministres, de ses hauts fonctionnaires. Ces hommes d'État n'avaient pas tardé à comprendre ce qu'il y avait de chimérique à vouloir inculquer aux plus grossiers montagnards kabyles les conceptions religieuses raffinées, les interprétations abstruses, rapportées par le Mahdî des écoles théologiques d'Orient. D'autre part, nourris de dialectique, éclairés par les discussions spéculatives auxquelles ils se plaisaient à provoquer les philosophes, ils n'avaient pu manquer d'apercevoir la contradiction fondamentale du système almohade, littéraliste en législation, d'un spéculativisme intransigeant en dogmatique. Ils avaient vite compris la nécessité de lever la contradiction en renonçant à l'utopie : de laisser le vulgaire, dont on ne peut exiger plus, prendre à la lettre les textes sacrés, aussi bien en dogmatique qu'en jurisprudence, et de réserver à l'élite toutes les interprétations savantes. La dernière divergence notable disparaissait alors entre la doctrine almohade, ainsi modifiée dans l'esprit des continuateurs d'Ibn Toumert, et celle du *Façl el-maqâl* ou de la dernière partie du *Hayy ben Yaqdhân*. Au dehors, le changement demeure insensible. Conservant et développant l'une des deux tendances primitives du système, les khalifes s'emploient avec ardeur « à ruiner la doctrine (juridique) malékite... pour amener le peuple à ne plus pratiquer que le sens apparent du Qoran et des hadîts » (2) : ils font brûler les livres ma-

(1) Voir l'éloge que fait Ibn Rochd de l'érudition philosophique du khalife Yoûçof (*Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 10, l. 1 à l. 7).

(2) *Le livre d'...Ibn Toumert*, Introd., p. 42, l. 14 à l. 18. Voir le contexte, p. 40, l. 26, à p. 43, l. 5.

lékites, ils font composer ou composent eux-mêmes des recueils de hadîts qu'ils obligent tout le monde à savoir par cœur (1). Fidèles sur ce point à l'erreur du Mahdî, ils exigent encore trop de la mémoire du vulgaire. Ils cessent du moins de rien demander à sa raison, obéissant à leur nouvelle tendance : il n'est plus question, comme aux premiers temps du mouvement almohade, d'enseigner aux masses les formules d'interprétations dogmatiques abstruses. Mais ce relâchement, d'ailleurs si raisonnable, frappait d'autant moins les esprits, qu'en fait, l'ancien programme d'enseignement spéculatif obligatoire n'avait guère dû sortir du domaine de la théorie. L'évolution, dans l'âme des chefs, n'en était pas moins rapide et profonde. Extérieurement respectueux des glorieuses traditions de la secte à laquelle ils devaient leur élévation, il ne leur déplaisait pas de voir les philosophes prendre les devants et tracer, dans leurs livres, le programme de la réforme dont la nécessité s'imposait; tactique prudente, qui laissait, à l'occasion, la ressource de désavouer momentanément, sous la pression d'un mouvement réactionnaire, ces auxiliaires d'avant-garde (2). Bientôt, la formule almohade, aux yeux des dirigeants, cessa d'être rien de plus qu'une sorte de raison sociale, conservée au fronton de l'édifice dynastique pour des motifs d'ordre purement politique. On le vit bien, le jour où, ces motifs politiques ayant perdu de leur poids, le huitième khalife almohade, El-Ma'moûn (3), monta en chaire pour maudire publique-

(1) *Ibid.*, Introd., p. 41, l. 3 à l. 5, l. 16 à l. 19; p. 41, av.-dern. l., à p. 42, l. 14.

(2) Telle fut, on le sait, l'histoire de la disgrâce passagère d'Ibn Rochd : il ne faut en chercher la cause que dans des motifs d'ordre philosophique (Voir Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 22, av.-dern. l., à p. 26, l. 19. Cf. *ibid.*, p. 35, l. 9, à p. 36, l. 16). Mais nous nous séparons de Renan lorsqu'il croit que les ennemis des doctrines philosophiques d'Ibn Rochd « rendirent son orthodoxie suspecte *à Almançour* (Aboû Yoûçof Ya'qoûb) ».

(3) En 1228-29, trente ans après la mort d'Ibn Rochd (1198).

ment la mémoire du Mahdî et taxer toute son histoire d'imposture (1). Ainsi, dans ces grands événements historiques, dans cette évolution du système religieux et politique des Almohades, la philosophie ne laissa pas de jouer son rôle, dont il nous reste pour témoins le *Hayy ben Yaqdhân*, certains passages du *Tahâfot et-tahâfot*, des *Manâhidj*, et surtout le *Façl el-maqâl*.

Pour achever cette analyse du traité sur l'Accord de la religion et de la philosophie, il nous reste à dire un mot de la longue digression dont nous avons réservé l'examen (2). Elle intéresse la présente étude d'abord par le fond, puisqu'elle nous renseigne très exactement touchant les points de divergence entre la philosophie et la théologie musulmanes, ensuite par les conclusions auxquelles elle aboutit relativement aux règles de la tolérance religieuse. Elle a pour objet d'exposer et de réfuter une grave objection.

Ibn Rochd a montré qu'en droit, entre la foi et la raison, aucun conflit ne doit jamais se produire, parce qu'en cas de contradiction apparente entre la lettre des textes sacrés et les conclusions démonstratives, la religion elle-même spécifie que le vulgaire doit repousser le raisonnement et s'en tenir à la lettre, tandis que l'élite doit renoncer au sens extérieur du texte et en découvrir, par l'interprétation allégorique, c'est-à-dire par la démonstration, par la philosophie, le sens intérieur et adéquat. Mais il existe, on

(1) Ernest Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale* (*Berbérie*) *depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française* (1830). Paris, 1888, t. II, p. 149, l. 9 et suiv. — Déjà le khalife Aboû Yoûçof Ya'qoûb ne se faisait pas faute de renier l'Imâm Mahdî Ibn Toumert, mais seulement en des conversations particulières et confidentielles (*The history of the Almohades, by Abdo'l-Wáhid al-Marrékoshí*, texte arabe édité par R. Dozy, 2e édition. Leyde, 1881, p. ٢١١, l. 15, à p. ٢١٢, l. 5 du bas; dans la traduction française : *Histoire des Almohades d'Abd el-Wâh'id Merrâkechi*, traduite et annotée par E. Fagnan. Alger, 1893, p. 252, l. 24, à p. 253, dern. l.

(2) Voir plus haut, p. 69, n. 2.

le sait, outre le Qoran et la sonna, une troisième autorité religieuse. Se fondant sur un hadîts attribué au Prophète : « Mon peuple ne sera pas unanime dans une erreur » (1), la religion musulmane fait de l'*idjmâ'* ou accord unanime de la communauté islamique, une troisième source de la Loi religieuse. Cette nouvelle autorité, subordonnée aux deux premières, est qualifiée pour trancher toutes les questions qu'elles ont laissées en suspens. Si donc les Musulmans sont unanimes à prendre un certain texte dans son sens extérieur, quiconque est conduit par la démonstration à interpréter ce texte devient infidèle, et inversement, celui-là aussi devient infidèle qui est conduit par la démonstration à prendre au sens extérieur un texte que les Musulmans sont unanimes à interpréter (2). Le droit d'interprétation est donc étroitement limité par l'*idjmâ'*. Aussi El-Ghazâlî a-t-il accusé d'infidélité les falâcifa musulmans, comme El-Fârâbî et Ibn Sînâ, pour avoir soutenu l'éternité du monde, l'impossibilité pour Dieu de connaître les choses particulières, et le caractère allégorique du dogme de la résurrection des corps, c'est-à-dire pour avoir, sur ces trois points, rompu l'idjmâ', en donnant une interprétation philosophique à des textes que les Musulmans, unanimement, prenaient au sens extérieur (3). On reconnaît ici la donnée fondamentale du *Tahâfot el-falâcifa* (*L'effondrement des falâcifa*), dans lequel El-Ghazâlî énonce en effet, contre les falâcifa, vingt chefs d'accusation qu'il développe successivement, dont dix-sept pour hérésie, et les trois autres, que nous venons d'indiquer, pour infidélité caractérisée.

La réponse sommaire qu'Ibn Rochd va faire à cette triple accusation n'est qu'une faible esquisse de son magistral ouvrage, consacré à la réfutation, point par point,

(1) لا يجتمع امتى على ضلالة.
(2) Page 28, l. 1 à l. 8.
(3) Page 29, l. 19, à p. 30, l. 4.

du *Tahâfot el-falâcifa* d'El-Ghazâlî, le *Tahâfot et-tahâfot* (*L'effondrement de l'* « *Effondrement* » (1). Par des argu-

(1) Sur le sens exact du mot arabe تهافت *tahâfot*, dans les titres de ces deux ouvrages : *Tahâfot el-falâcifa* et *Tahâfot et-tahâfot*, il existe déjà toute une littérature. L'étude la plus récente, et de beaucoup la plus importante, est un savant article de M. Miguel Asín intitulé : *Sens du mot « Tehafot » dans les œuvres d'El-Ghazâlî et d'Averroès*, trad. de l'espagnol par J. Robert (*Rev. Afric.*, nos 261 et 262, 2e et 3e trim. 1906); on y trouve la bibliographie de la question. — En somme, le mot *tahâfot* peut avoir, *dans les œuvres* de nos deux polémistes arabes, trois sens principaux : 1° précipitation, hâte irréfléchie, conclusion prématurée; 2° inconsistance, incohérence, contradiction; 3° chute, écroulement. M. Miguel Asín insiste fortement sur le premier, qui n'avait pas été signalé avant lui, et dont il a recueilli de nombreux exemples; il glisse sur le second, rendant par le premier sens nombre de passages où *tahâfot* se traduirait peut-être aussi bien ou mieux par *inconsistance*; il écarte le troisième, qui était jusqu'ici le sens généralement adopté (« *ruina, destructio, renversement, démolition* », etc.). Ces trois sens principaux découlent manifestement l'un de l'autre : de la *précipitation* dans le raisonnement, dans la construction du système, résulte l'*inconsistance* de l'édifice, dont les parties ne se soutiennent pas, tendent à se renverser l'une l'autre, et de l'inconsistance l'*écroulement* imminent, inévitable. De ces trois sens, également possibles, il s'agit *ici*, pour nous, de savoir lequel domine non pas *dans les œuvres* d'El Ghazâlî et d'Ibn Rochd, mais dans *le titre* de leurs deux ouvrages. La question ainsi posée, il faut, ce semble, écarter le premier : On ne peut guère intituler un livre *La précipitation* (ou *La précipitation irréfléchie*) *des falâcifa*, et encore moins *La précipitation de la « Précipitation »*, ou *La précipitation irréfléchie de la « Précipitation irréfléchie »*. Le second est, en somme, acceptable : *L'inconsistance des falâcifa* (ce serait plutôt : *de la falsafa*) et : *L'inconsistance de l'* « *Inconsistance* ». Mais combien le troisième donne des devises de combat plus énergiques, plus claironnantes : *L'effondrement des falâcifa*, et *L'effondrement de l'* « *Effondrement* »! Lequel des trois titres français eussent préféré nos deux polémistes? Il suffit de poser la question. Au surplus ils n'ont pas négligé d'en indiquer la solution. « Je me mis à composer ce livre pour réfuter les anciens falâcifa, pour montrer comment *s'écroule* leur dogme [ou, si l'on préfère : pour montrer l'*inconsistance* de leur dogme تهافت عقيدتهم *tahâfot 'aqîdatihim*], comment se détruit lui-même (تناقض *tanâqodh*) leur discours en ce qui concerne la science des choses divines [métaphysique et théodicée]. » (El-Ghazâlî, *Tahâfot el-falâcifa*, p. ٣, l. 13 et 14.) Plus loin : Les falâcifa ne sont pas d'accord; impossible de les réfuter tous : « Nous nous bornerons donc à montrer l'incohérence (تناقض *tanâqodh*) en ce qui concerne le système de leur chef... Aristote. » (*Ibid.*, p. ٣, l. 6 du bas, à l. 4 du bas.) (تناقض *tanâqodh*, c'est l'inconsistance, le manque de stabilité, de

ments semblables à ceux dont useront nos philosophes modernes pour réfuter les preuves diverses fondées sur le *consentement universel* de l'humanité, il commence par montrer qu'en fait, l'accord unanime des Musulmans sur une question spéculative quelconque ne peut jamais être établi d'une manière certaine, auquel cas il concède que l'objection porterait : tout au plus un pareil accord peut-il être présumé. Notons que les docteurs musulmans sont loin de s'accorder sur la définition de l'idjmâʿ. Tandis que

solidité; ce mot signifie qu'une chose *ne tient pas debout*, que ses parties tombent l'une sur l'autre, s'affaissent sur elles-mêmes, au propre en parlant d'une maison, d'un mur, au figuré en parlant d'un raisonnement, d'un discours, qui *ne tient pas*, par suite de contradictions internes.) Plus loin encore : « Le but de ce livre est de tirer les gens de leur engouement pour les falâcifa, et de la croyance que leurs procédés sont exempts de contradiction interne تناقض *tanâqodh*, en montrant les divers points par où ils (les falâcifa) s'effondrent وجوه تهافتهم *wodjoûh tahâfotihim.* » (*Ibid.*, p. ٥, l. 11 et 12.) Enfin El-Ghazâlî achève tout ce préambule en disant : « Après ces considérations préliminaires, nous allons donner maintenant la liste des questions, au nombre de vingt, touchant lesquelles nous avons montré l'incohérence (تناقض *tanâqodh*, l'inconsistance, l'écroulement, l'*effondrement*) de leur système ». (*Ibid.*, p. ٦, l. 11 et 12.) De même, Ibn Rochd, parlant de l'insuffisance, de l'inconsistance des arguments d'El-Ghazâlî et des siens propres (car il ne considère pas son propre livre comme un écrit du genre démonstratif, et par conséquent ses argumentations, ne remontant pas jusqu'aux principes premiers de la raison, demeurent en l'air, comme suspendues dans le vide, manquant, par suite, de stabilité, de solidité), donne, lui aussi, pour synonyme du mot *tahâfot* le mot *tanâqodh* (*Tahâfot et-tahâfot,* p. ١٣٤, l. 8 à l. 11. Cf. p. ١١٠, l. 14 à l. 16; p. ٤٢, l. 12 du bas à l. 10 du bas). — En résumé, quand il s'agit du titre de leurs deux livres, nos deux auteurs ne donnent jamais qu'un synonyme de *tahâfot*, et c'est *tanâqodh* : ils n'ont jamais qu'une idée présente à l'esprit, c'est que les thèses, les argumentations de l'adversaire, *ne tiennent pas debout*, s'écroulent d'elles-mêmes, *s'effondrent*, et cela parce qu'elles sont *inconsistantes* par suite de contradictions ou de faiblesses internes. L'idée d'effondrement domine; celle d'inconsistance n'apparaît qu'au travers pour l'expliquer; quant à l'idée de précipitation, de légèreté, qui expliquerait à son tour la seconde, elle ne transparaît guère que d'une manière encore moins distincte. Nous ne pouvons donc que nous en tenir à la traduction de ces deux titres proposée par nous en 1905 dans notre traduction du *Façl el-maqâl*, p. 29, n. 3 (voir plus haut, p. 33, n. 2) : *L'effondrement des falâcifa*, et *L'effondrement de l'* « *Effondrement* ».

les plus nombreux l'étendent à l'accord unanime de tous les docteurs compétents (*modjtahidîn*) d'une même époque quelconque, d'autres sont allés jusqu'à le restreindre aux seuls Compagnons du Prophète réunis en concile. C'est au premier de ces deux sens que l'entend Ibn Rochd, prêt à accepter une fois de plus, quand l'intérêt de la philosophie n'est pas directement en jeu, les solutions les plus orthodoxes. Il n'a pas de peine à montrer l'impossibilité de connaître avec certitude l'opinion individuellement professée par tous les savants d'une époque, dans l'immense étendue du monde musulman (1). Bien plus : on sait péremptoirement, dit-il, qu'il a toujours existé, depuis les premiers temps de l'islâm, des savants estimant qu'il y a dans la Loi divine des choses dont il ne faut pas que tout le monde connaisse le sens véritable (2). Quand donc, par une tradition authentique, présentant toutes les garanties voulues (3), nous croyons connaître l'opinion, sur un certain point, de tel d'entre ces sages, qui nous dit qu'il ne s'est pas cru obligé de voiler sa véritable pensée, pour obéir au devoir religieux de cacher à la masse les interprétations savantes? L'accord unanime en matière spéculative (4) ne peut donc être jamais qu'hypothétique. C'est pourquoi de nombreux docteurs, parmi les plus illustres, par exemple Aboû 'l-Ma'âlî, et qui mieux est, El-Ghazâlî lui-même (5), ont déclaré qu'il ne fallait pas taxer d'infidélité ceux qui, dans des cas semblables, avaient rompu l'accord

(1) Page 28, l. 14 à l. 29.

(2) Page 28, l. 29, à p. 29, l. 11. — Voir plus haut, p. 85, n. 5.

(3) Page 28, l. 23. Cf. p. 31, l. 2 et n. 1.

(4) Il en irait autrement s'il s'agissait d'une question d'ordre pratique : « car tout le monde estime qu'on doit communiquer ces dernières à tous les hommes également; et pour qu'il y ait accord unanime à leur sujet, il suffit que la question se soit répandue et que la tradition ne nous fasse connaître aucune divergence sur cette question... » (p. 29, l. 11 à l. 18).

(5) Ibn Rochd dit plus loin (p. 30, l. 8) : « dans son livre de *La démarcation* [*entre la foi et l'incrédulité* كتاب التفرقة بين الاسلام والزندقة] ». — Cf. *Manâhidj*, p. ٧٢, l. 4 (trad. all. p. 68, av.-dern. l.).

unanime sur la [question d']interprétation (1). Ibn Rochd conclut de là que l'accusation d'infidélité portée par El-Ghazâlî contre El-Fârâbî et Ibn Sînâ ne saurait être formelle (2).

En écartant ainsi l'objection tirée de l'accord unanime, en montrant que cet accord, en fait, ne forme jamais obstacle au droit d'interprétation, pour ceux qui le possèdent, Ibn Rochd a ruiné par la base l'accusation d'infidélité portée contre les falâcifa. Cependant, il ne laisse pas d'examiner successivement les trois chefs dont elle se compose, pour montrer ce qu'il en reste.

Le second, par lequel il commence, est, selon lui, sans fondement aucun : El-Ghazâlî s'est trompé en attribuant aux falâcifa l'opinion que le Très-Haut ne connaît nullement les choses particulières (3). Leur opinion est qu'il les connaît, comme il connaît les universaux, d'une connaissance qui est d'un autre genre que celle que nous en avons; car au lieu d'être, comme la nôtre, conditionnée par l'objet connu, et de changer, par suite, quand il change, elle est condition de l'objet connaissable : elle est, par suite, éternelle et immuable (4).

Quant à la question de l'éternité du monde dans le passé, ou, au contraire, de sa *production* (5), Ibn Rochd prétend

(1) Page 28, l. 11 à l. 14.

(2) Page 30, l. 7.

(3) On voit jusqu'où peut aller, dans certains cas, la divergence entre la doctrine d'Ibn Rochd et la vraie doctrine d'Aristote. Ibn Rochd n'en dit pas un mot, ni dans son *Façl el-maqâl*, ni dans l'*Appendice* (voir ci-dessous, p. 102, n. 4), ni dans son *Tahâfot*, ni même dans ses *Commentaires* (voir en particulier le comm. 51 du XIIe livre de la *Métaphysique*, vol. VIII, fol. 335 D à 337 C); il ne laisse jamais entrevoir, dans ses Commentaires d'Aristote, que des divergences légères entre sa propre doctrine et la pensée du Maître grec. (Cf. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 56, l. 6 du bas, à p. 57, l. 13.)

(4) Page 31, l. 4 à l. 22. — C'est ce point qu'Ibn Rochd examine plus en détail dans le troisième traité intitulé : *Appendice à la question [de la science éternelle] touchée par Aboû 'l-Walîd [Ibn Rochd] dans le Façl el-maqâl*. Voir plus haut, p. 32, n. 3.

(5) حدوث *hodoûts, production, apparition à l'existence après n'avoir pas existé.*

établir que « la discussion sur ce point entre les Motékallemîn ach'arites (c'est-à-dire orthodoxes) et les philosophes anciens se réduit presque à une querelle de mots » (1). Ceux-ci déclarent le monde éternel ; ceux-là soutiennent qu'il est *produit*. Mais l'opposition n'est pas aussi grande qu'il peut sembler. Les Ach'arites ne veulent pas dire que le monde soit apparu *après un temps vide où il n'existait pas*, puisque, dans leur doctrine, le temps, inséparable des mouvements et des corps, a été *produit* avec le monde (2). La différence est que pour eux, comme pour Platon, le temps est fini dans le passé, ainsi que l'histoire du monde, tandis que pour les falâcifa, comme pour Aristote, l'un et l'autre sont infinis (3). En somme, les deux partis conviennent que le monde dans son ensemble représente une existence intermédiaire entre celle de Dieu, qu'ils s'accordent pour appeler *éternel*, et celle des corps dont la naissance est perçue par les sens, animaux, plantes, eau, air, etc., qu'ils s'accordent pour appeler [êtres] *produits*. De même que l'Être éternel, le monde dans son ensemble s'oppose aux êtres *produits*, en ce qu'il n'est pas *formé de* quelque chose, c'est-à-dire d'une matière préexistante, et qu'aucun temps ne l'a précédé. Mais, de même que les êtres *produits*, il s'oppose à Dieu, en ce qu'il *vient de* quelque chose, c'est-à-dire d'un agent (4). « Ceux aux yeux de qui sa ressemblance (la ressemblance de l'existence du monde) avec l'[Être] éternel l'emporte sur sa ressemblance avec l'[être] *produit*, appellent cette [existence] *éternelle*, et ceux aux yeux de qui l'emporte sa ressemblance avec l'[être] *produit* l'appellent *produite*, bien qu'elle ne soit ni véritablement *produite*, ni véritablement éternelle : car ce qui est véritablement *produit* est néces-

(1) Page 32, l. 15 à l. 18.
(2) Cf. El-Ghazâlî, *Tahâfot el-falâcifa*, éd. du Caire, 1302, p. ١٤, 3e av.-dern. l. et suiv.
(3) Page 33, l. 6 à l. 16.
(4) Page 32, l. 15, à p. 33, l. 6.

sairement *corruptible*, et ce qui est véritablement éternel dans le passé n'a pas de cause (1). » Il ne s'agit donc guère que d'une querelle de mots. En tout cas, « ces doctrines ne sont pas si éloignées l'une de l'autre qu'on [puisse] taxer l'une d'infidélité et non [l'autre] » (2). Il faudrait pour cela qu'elles fussent diamétralement opposées, comme le croient, à tort, les Motékallemîn (3).

Enfin, abordant la troisième question, relative au caractère allégorique du dogme de la résurrection des corps, Ibn Rochd déclare qu'entre les deux catégories fondamentales de textes, celle dont le sens extérieur ne comporte, pour personne, aucune interprétation, et celle dont l'interprétation, interdite au vulgaire, est au contraire obligatoire pour les hommes de démonstration, il en existe « une troisième, indécise entre les deux autres, et au sujet de laquelle il peut y avoir doute (4), à cause de la difficulté et de l'obscurité de ces textes » (5) : certains spéculatifs, par exemple les Ach'arites, les rangent dans la première catégorie; d'autres, non moins orthodoxes, les classent dans la seconde, par exemple Aboû Hâmid [El-Ghazâlî], ainsi qu'un grand nombre de Çoûfis (6), mais ils en donnent des interprétations très diverses. Il arrive même à El-Ghazâlî d'en proposer deux interprétations à la fois (7). Cette question, conclut Ibn Rochd, appartient évidemment à la catégorie qui comporte une diversité d'opinions (8), et ceux qui s'y trompent sont excusables.

Ibn Rochd applique, en effet, aux questions de ce genre, une curieuse théorie de l'erreur et de l'excuse légitime en

(1) Page 33, l. 18 à l. 25.
(2) Page 33, l. 27 à l. 29.
(3) Page 33, l. 29 à l. 36. Ibn Rochd tire ensuite argument de certains versets du Qoran.
(4) Page 38, l. 20 à l. 22.
(5) Page 38, l. 26 et 27.
(6) Page 38, l. 22 à l. 26; p. 39, l. 2 à l. 9.
(7) Page 39, l. 9 à l. 11.
(8) Page 38, dern. l., et p. 39, l. 1.

matière d'erreur; théorie dans laquelle nous trouvons combinées la conception aristotélicienne du libre arbitre et la doctrine musulmane de l'*idjtihâd.*

On sait que pour Aristote, comme pour Platon, la vérité clairement aperçue est, pour la volonté d'un être raisonnable, absolument déterminante. S'il y a lieu à une certaine contingence dans les actions de l'homme, de l'enfant et des animaux, cela tient plutôt à une imperfection qu'à une supériorité de leur nature : car chez les êtres animés les plus parfaits, les sphères célestes (1), nous retrouvons, comme dans les quatre éléments sublunaires, une complète détermination (2). C'est à cette conception du philosophe grec que se réfère évidemment Ibn Rochd, lorsqu'il déclare ici que « l'assentiment venant d'une preuve qu'on a présente à l'esprit est nécessaire [et] non libre,... qu'il n'est pas en nous de le refuser ou de l'accorder, comme il est en nous de nous tenir debout ou non » (3); et que, par suite, « la liberté étant une condition de la responsabilité, celui qui acquiesce à une erreur en conséquence d'une considération qui s'est présentée à son [esprit] est excusable, *s'il est homme de science* » (4).

Cette restriction constitue une curieuse application de la doctrine musulmane de l'*idjtihâd*, à laquelle Ibn Rochd lui-même va d'ailleurs faire expressément allusion. Pour justifier cette condition paradoxale de l'excuse légitime en matière d'erreur philosophique, il invoque, selon sa coutume, un texte sacré, un hadîts du Prophète : « Quand le juge, *ayant fait tout ce qui dépendait de lui,* atteint le

(1) douées chacune d'une âme, d'une intelligence et d'un intellect très supérieurs aux nôtres, unis à un corps que ne peut atteindre ni la corruption ni le changement, et qui n'est susceptible que du mouvement circulaire dans l'espace.

(2) Cf. Ἀριστοτέλους περὶ ψυχῆς. *Aristote, Traité de l'Ame*, trad. et annoté par G. Rodier. Paris, 1900. 2 vol., vol. II, p. 90, l. 3 à l. 11, avec les références que donne l'auteur.

(3) Page 34, l. 29 à l. 33.

(4) Page 34, av.-dern. l., à p. 35, l. 2.

vrai, il a une récompense double ; s'il s'en écarte, il a une récompense [simple] ». « Et quel juge, s'écrie Ibn Rochd, a une [tâche] plus grande que celui qui juge si l'Univers est tel ou n'est pas tel? Ces juges sont les savants, à qui Dieu a réservé l'interprétation... dans les choses difficiles sur lesquelles [il] les a chargés de spéculer (1). » Ainsi donc, l'homme de démonstration, comme le juge, est excusable s'il se trompe en ces difficiles questions; bien plus : ils méritent encore l'un et l'autre une récompense. Mais c'est à une condition, exprimée dans le hadîts ci-dessus par le verbe *idjtahada,* qui signifie : *avoir fait tous ses efforts*, tout ce qui était humainement possible, pour comprendre exactement ce que Dieu, par les textes sacrés, a voulu faire entendre aux hommes; par suite, *être compétent* pour expliquer le sens de ces textes (2). L'homme qui s'avise de

(1) Page 35, l. 3 à l. 11.

(2) D'où le participe présent actif مجتهد *modjtahid* (plur. *modjtahidîn*), *qui est compétent.* — Les Musulmans admettent trois degrés d'idjtihâd, dont chacun exige un certain ensemble de conditions : 1° *L'idjtihâd absolu,* qui confère le titre de fondateur d'école juridique; 2° *l'idjtihâd d'école*, propre à quelques grands disciples, et qui leur a donné droit d'élaborer le système du fondateur de l'école à laquelle ils appartiennent; 3° *l'idjtihâd dans les questions*, qui permet seulement de trancher certaines questions d'ordre secondaire, laissées sans réponse par les *modjtahidîn* des deux degrés précédents, conformément à la méthode générale par eux formulée. — Au-dessous des *modjtahidîn*, on distingue trois autres classes de jurisconsultes, appelés *moqallidîn* (plur. de *moqallid*), c'est-à-dire enchaînés à l'autorité (des *modjtahidîn*) : ce sont de purs commentateurs. Puis vient le simple *qâdhî* ou juge proprement dit, dont la fonction est d'appliquer à chaque cas particulier, par un *jugement* appuyé sur des citations de ces commentateurs, les règles successivement déduites par ces six classes de jurisconsultes (Lire dans le *Journal Asiatique*, fév.-mars 1850, 4e série, t. XV, l'article de Mirza Kazim Beg intitulé : *La marche et les progrès de la jurisprudence parmi les sectes orthodoxes musulmanes*). — Dans tout ce passage, Ibn Rochd, qui joue à dessein sur le double sens, juridique et philosophique, des termes حكم *hakama*, *juger*, حاكم *hâkim*, *juge*, paraît désigner à la fois par le mot *juge* les *modjtahidîn*, leurs commentateurs, et les juges proprement dits ou *qâdhis*, en un mot quiconque est qualifié pour prononcer à un titre quelconque sur le licite et le défendu. Cependant, dans la seconde moitié du passage, quand il exige (p. 35, l. 14 et 15) de celui qu'il appelle le

juger sur le licite et le défendu sans posséder la compétence juridique, sans « réunir préalablement les conditions de l'*idjtihâd*, à savoir la connaissance des principes fondamentaux et la connaissance de la déduction qui opère sur ces principes au moyen du syllogisme » (1), et qui se trompe dans son jugement, « n'est pas excusable » (2). De même, et à plus forte raison (3), celui qui, sans réunir les conditions requises pour être homme de démonstration, sans « connaître les principes intellectuels et les procédés de déduction qui s'y appliquent », se mêle de philosophie, d'interprétation démonstrative des textes sacrés, et qui se trompe dans ses interprétations, celui-là « n'a pas d'excuse : c'est un pécheur ou un infidèle » (4). Mais celui qui, ayant vraiment conscience d'avoir *fait tous ses efforts* pour acquérir la connaissance des principes rationnels et de la méthode démonstrative, possède, en quelque sorte, l'*idjtihâd* philosophique, et qui applique de son mieux cette méthode à l'interprétation philosophique de textes sacrés difficiles et obscurs, celui-là, s'il se trompe, ne saurait être répréhensible : puisque la vérité rationnelle, dès qu'elle est nettement conçue, emporte irrésistiblement l'assentiment, s'il acquiesce à une erreur c'est que, malgré tous ses efforts, il n'a pu voir qu'une partie de la vérité, qui s'impose à lui, et qu'il prend, à son corps défendant,

juge la connaissance de la sonna (c'est une des conditions de l'*idjtihâd* aux trois degrés) et « les conditions de l'*idjtihâd*, à savoir la connaissance des principes fondamentaux [Qoran, hadîts, idjmâ'] et la connaissance de la déduction qui opère sur ces principes au moyen du syllogisme », il ne paraît plus penser qu'aux *modjtahidîn*.

(1) Page 35, l. 19 à l. 22.

(2) Page 35, l. 15.

(3) Page 35, l. 22.

(4) Page 35, l. 17. — Un pécheur, sans doute, s'il n'est coupable que par ignorance, par légèreté, s'il se persuade à tort qu'il réunit les conditions requises pour « juger sur l'Univers », pour interpréter les textes ; un infidèle si, ayant conscience de son incompétence, il n'hésite point à passer outre, par un sentiment de folle présomption, de révolte contre les ordres divins. — Cf. *Manâhidj*, p. ١٢٥, l. 2.

pour la vérité totale. Son erreur n'est donc imputable qu'au manque d'étendue de l'intelligence humaine, astreinte à penser le vrai par fragments successifs.

Tel est le dernier mot de cette curieuse théorie de l'erreur et le dernier mot de tout le traité : *Tolérance religieuse et liberté de penser*, mais en faveur des seuls philosophes. Pour le vulgaire, obéissance aveugle à la lettre de tous les textes obscurs. Défense enfin, sous menace du bras séculier, de divulguer à qui n'est pas en état de les comprendre, les interprétations même vraies, et de catéchiser la masse par d'autres arguments que ceux qui figurent dans les textes sacrés. C'est à ces conditions seulement que disparaîtront les hérésies, et que peut s'établir dans l'Islâm, pour le plus grand bien de l'une et de l'autre, l'accord de la philosophie et de la religion.

En somme, le traité que nous venons d'analyser et qu'Ibn Rochd a consacré, sous le nom de *Façl el-maqâl*, à exposer méthodiquement la question des rapports entre la religion et la philosophie, ne contient pas un seul mot qui indique, dans la pensée de l'auteur, une subordination quelconque de la philosophie à la religion. La doctrine philosophique qui s'en dégage est un rationalisme sans réserve.

Ibn Rochd, dans ce traité, s'est placé au point de vue de la spéculation religieuse. C'est dans les textes révélés eux-mêmes qu'il a trouvé les titres de souveraineté de la raison et de la philosophie. En prescrivant l'étude de la philosophie aux esprits d'élite, en leur faisant une obligation de l'étudier jusque dans les livres d'anciens peuples païens, Dieu a proclamé, dans le Qoran même, l'infaillibilité et la suprématie de la spéculation philosophique. Philosophie et religion sont vraies l'une et l'autre, chacune en son genre, et ne peuvent jamais se contredire qu'en apparence; mais, c'est le Qoran qui le déclare, ces deux sortes de vérité ne sont point égales en dignité : la vérité philosophique est à la vérité religieuse ce que l'élite est à la masse, ce que la raison est à l'imagination et à l'émotion,

ce que l'idée pure, adéquate, est à l'image, au symbole. Aussi, en cas de conflit apparent — nous avons vu avec quelle force Ibn Rochd insiste sur ce point (1), — le texte révélé doit-il *toujours* céder le pas, en se prêtant, chez les esprits d'élite, à l'interprétation philosophique, démonstrative : dans les esprits capables de raisonnement, la foi aveugle doit disparaître devant l'évidence de la raison, comme la douteuse clarté de la lune devant le resplendissant éclat du soleil, auquel elle n'empruntait que quelques rayons affaiblis. Peut-être vaudrait-il mieux dire que le symbole révélé, la religion, indispensable à la masse, est utile, mais que la philosophie seule est pleinement vraie.

Si l'on voulait, à toute force, découvrir dans ce traité quelque trace de subordination de la philosophie à la religion, de la raison à l'autorité, je ne vois que trois passages qu'on puisse être tenté d'alléguer :

1° Il y a dans la Loi divine, dit Ibn Rochd, des textes que nul n'a le droit d'interpréter et qui doivent être pris dans leur sens extérieur par tous les hommes sans exception, y compris les philosophes (p. 36, l. 7 à l. 9, et p. 37, l. 8 à l. 17);

2° Il ne saurait être licite de se fonder sur la démonstration pour interpréter des choses que les docteurs d'une époque ont été unanimes à prendre dans leur sens extérieur, ou inversement, pour prendre dans leur sens extérieur des choses qu'ils ont été unanimes à interpréter (p. 28, l. 8 à l. 10);

3° L'interprétation philosophique d'un texte révélé ne doit jamais, sous peine d'infidélité, aller jusqu'à nier l'existence de la chose énoncée dans le texte, par exemple de la vie future : elle ne peut porter que sur sa manière d'être (p. 39, l. 14 à l. 19).

Prises en elles-mêmes, isolées des développements dont elles font partie, ces trois propositions donneraient à

(1) Voir plus haut, p. 59, l. 3 à l. 5.

croire, peut-être, que selon Ibn Rochd, la raison n'est admise à exercer, dans le domaine religieux, son droit d'interprétation, qu'entre certaines limites. Mais l'auteur a pris soin de joindre à chacune d'elles, dans le contexte même, un commentaire qui ne laisse place à aucun malentendu.

Les textes que nul ne peut interpréter sont précisément les textes relatifs, nous dit Ibn Rochd, « aux choses à la connaissance desquelles conduisent également les diverses méthodes d'argumentation (oratoire, dialectique, démonstrative), et dont la connaissance est, de cette manière, accessible à tous : par exemple, la reconnaissance de l'existence de Dieu, de la mission des prophètes, de la béatitude ou des tourments de la vie future » (1). On voit, sans qu'il soit besoin d'insister, combien il s'en faut que de pareilles vérités dépassent la portée de la raison. Le philosophe qui s'aviserait de leur refuser son assentiment et de les considérer comme des allégories (2) serait inexcusable (3), parce qu'il méconnaîtrait de véritables truismes, accessibles à la grossière intelligence du vulgaire aussi bien qu'au raisonnement du métaphysicien, et non parce qu'il refuserait d'humilier sa raison devant une vérité d'ordre transcendant et surnaturel, devant un mystère.

Quant à l'*idjmâ'* ou accord unanime des docteurs compétents, Ibn Rochd, puisqu'il se proposait de mettre d'accord la philosophie et la religion sans détruire naturellement ni l'une ni l'autre, ne pouvait, si rationaliste fût-il, le rejeter ouvertement : c'eût été rejeter la religion musulmane elle-même, dont l'idjmâ' constitue l'un des articles les plus fondamentaux (4). Force lui était donc de reconnaître l'idjmâ' en principe. Mais il a soin de rendre complètement illusoire cette entrave théorique à la liberté du

(1) Page 36, l. 11 à l. 15.
(2) Page 37, l. 14 à l. 17.
(3) Page 36, l. 6.
(4) Voir plus haut, p. 97, dern. l., à p. 98, l. 15.

philosophe, en montrant que l'accord unanime ne peut jamais être constaté avec certitude en matière spéculative, et qu'il n'engage absolument à rien tant qu'il est seulement présumé.

De même enfin, Ibn Rochd ne pouvait, sans ruiner complètement la religion, s'abstenir de déclarer que l'interprétation philosophique d'un point de dogme porte seulement sur la manière d'être de la chose, et ne doit jamais aller jusqu'à la négation de son existence. Mais il ne laisse entrevoir nulle part, dans ce traité, que la révélation enseigne l'existence de choses que la raison eût été incapable de découvrir par ses propres forces. Les mots de mystère et de miracle n'y sont jamais prononcés (1). Il n'y est jamais fait allusion à un ordre de vérités qui passeraient la raison, que la révélation prophétique pourrait seule enseigner, et devant lesquelles l'entendement du philosophe lui-même devrait humblement s'incliner.

En résumé, le *Façl el-maqâl* d'Ibn Rochd est le plus profond commentaire qu'on ait jamais donné de cette formule célèbre : *Il faut une religion pour le peuple*. S'il n'existait sur terre que des philosophes en possession de toute la philosophie, une révélation divine n'aurait aucune raison d'être. La raison, la philosophie, se suffit à elle-même ; au contraire la révélation, la religion, ne trouve que dans la philosophie l'interprétation adéquate des symboles dont elle a pour mission d'envelopper, à l'intention du vulgaire, la vérité nue. Loin de subordonner en quoi que ce soit la philosophie à la religion, ce traité, en somme, subordonne catégoriquement la religion à la philosophie. Je ne crois pas qu'on y rencontre un seul mot pouvant donner ouverture à une autre doctrine.

(1) Il y est cependant question de la nature *miraculeuse* des arguments communs employés par le Qoran. Mais voir plus loin, p. 125, l. 4 à dern. l.

CHAPITRE II

Textes divergents.

Deux autres ouvrages d'Ibn Rochd, les *Manâhidj el-adilla* et le *Tahâfot et-tahâfot*, consacrent épisodiquement d'importants développements à la question de l'accord entre la religion et la philosophie.

Parmi les passages de ces deux traités qui se rapportent à cette question, les uns ne vont guère qu'à confirmer, en précisant certains détails, la doctrine du *Façl el-maqâl*. D'autres semblent s'en écarter et soulèvent des difficultés nouvelles. Indiquons d'abord les premiers. En même temps, à mesure que nous aurons achevé d'examiner tous les textes afférents à l'une des questions auxquelles donne lieu l'attitude d'Ibn Rochd vis-à-vis de la Loi religieuse, nous commencerons, chemin faisant, à dégager certaines conclusions.

« Les religions tendent au même but que la philosophie, par une voie accessible à tous ; elles sont donc nécessaires, selon les falâcifa. Car la *falsafa* joue le rôle de maîtresse de félicité pour une partie seulement des hommes intelligents, pour ceux dont l'occupation est l'étude de la philosophie ; tandis que les religions ont en vue l'enseignement de tous les hommes sans exception (1). »

Il y a donc essentiellement deux classes d'hommes : le vulgaire, accessible aux seuls arguments oratoires, et l'élite, c'est-à-dire les philosophes, seule capable de rai-

(1) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٢٩, l. 25 à l. 27.

sonnements démonstratifs. Incidemment, Ibn Rochd a mentionné, dans le *Façl el-maqâl*, une troisième classe d'esprits, intermédiaire entre les deux autres, et apte non seulement aux arguments oratoires mais aussi aux arguments dialectiques. Il s'est borné à déclarer que, pour cette catégorie d'esprits, *peut-être* est-ce un devoir de connaître les interprétations du premier degré, à condition de ne les point divulguer à la masse (1). Mais qui sont, au juste, ces dialecticiens ? La réponse à cette question, qu'on chercherait en vain dans le premier traité (2), Ibn Rochd la donne dans les *Manâhidj* avec toute la clarté désirable (3). Il n'y a d'ambiguïté, dit-il d'abord, dans les textes sacrés, ni pour le vulgaire, qui n'aperçoit point les contradictions et les difficultés, ni pour les philosophes, qui les aperçoivent et les résolvent. L'ambiguïté n'existe que pour les esprits de la catégorie intermédiaire, qui aperçoivent les difficultés mais ne peuvent les résoudre (4). Tandis que les savants (5) et la masse représentent les esprits sains, et forment les deux véritables catégories d'hommes, ceux-là sont des esprits malades, heureusement peu nombreux, car les malades sont le petit nombre (6). Salutaire pour la majorité, l'enseignement religieux n'est nuisible qu'à eux seuls, comme le pain de froment, salutaire au plus grand nombre des corps humains, se trouve être nuisible pour un petit nombre, pour certains malades (7). C'est eux que vise le Très-Haut par ces mots : « Il n'égare

(1) *Façl el-maqâl*, p. 44, l. 5 à l. 7, et l. 22 à l. 24. — Voir plus haut, p. 73, l. 10 à l. 24; p. 77.

(2) A peine la laissait-il partiellement entrevoir en ajoutant : « Dans ce genre rentrent certaines interprétations des Ach'arites et des *Mo'tazilites* » (p. 44, l. 7).

(3) *Manâhidj*, pp. ٦٧, l. 3 du bas, à p. ٧٢, l. 10; trad. all., p. 64, l. 4 du bas, à p. 69, l. 8.

(4) *Ibid.*, p. ٦٧, l. 3 du bas, à p. ٦٨, l. 4; trad. all., p. 64, l. 4 du bas, à p. 65, l. 5.

(5) Ibn Rochd dit indifféremment les *savants* ou les *philosophes*.

(6) *Manâhidj*, p. ٦٨, l. 13 à l. 15; trad. all., p. 65, l. 20 à l. 22.

(7) *Ibid.*, p. ٦٨, l. 5 à l. 7; trad. all., p. 65, l. 5 à l. 10.

par là que les impies » (1). C'est d'eux qu'il parle lorsqu'il dit : « Quant à ceux qui ont dans le cœur une propension à l'erreur, ils s'attachent à ce qui s'y trouve d'ambigu, par amour de la sédition (2) » : « ce sont, ajoute Ibn Rochd, les hommes de dialectique et de *kalâm* (3) », c'est-à-dire les *motékallemîn*, les théologiens. Leur crime est de déclarer ambigus pour tous des textes qui sont une pure merveille de clarté (4), de clarté oratoire, populaire en quelque sorte, et d'en détruire l'efficacité miraculeuse sur les hommes du vulgaire, en leur divulguant des interprétations, généralement fausses d'ailleurs, qu'ils veulent imposer à tous, prétendant qu'elles représentent la pensée véritable du Législateur. Ils causent ainsi à la religion le plus grand mal qu'on puisse lui faire (5). Ces gens, ajoute-t-il pour illustrer ce développement par une comparaison, agissent vis-à-vis de la Loi religieuse comme quelqu'un qui, rencontrant la formule d'un remède composé par un habile médecin pour conserver la santé de tous les hommes ou de la plupart, et s'accommodant mal de ce remède, à cause d'une dépravation, assez rare, de son organisme, prétendrait interpréter à sa manière le nom d'un des ingrédients qui le composent, affirmant que tel était le véritable ingrédient désigné sous ce nom par le premier médecin. Un autre vient ensuite, qui, pour obvier aux désordres causés dans les organismes des gens par le remède ainsi altéré, propose une nouvelle interprétation du nom de l'un des autres ingrédients du remède ; d'où résulte pour

(1) *Qoran*, II, 24, cité par Ibn Rochd, *ibid.*, p. ٦٨, l. 7 et 8 ; trad. all., p. 65, l. 10 et 11.

(2) *Qoran*, III, 5. Cité par Ibn Rochd, *ibid.*, p. ٦٨, l. 7 du bas et l. 6 du bas ; trad. all., p. 65, l. 16 du bas et 15 du bas. Cf. *supra*, p. 59, l. 8 du bas, à p. 61, l. 15.

(3) *Manâhidj*, p. ٦٨, l. 6 du bas et 5 du bas ; trad. all., p. 65, l. 14 du bas. — *Kalâm*, *théologie scolastique* ; mot de même racine que *motékallim* (au plur. *motékallemîn*), théologien scolastique.

(4) *Ibid.*, p. ٦٨, av.-dern. et dern. l. ; trad. all., p. 65, l. 29 à l. 8 du bas.

(5) *Ibid.*, p. ٦٨, l. 5 du bas, à p. ٦٩, l. 5 ; trad. all., p. 65, l. 29, à p. 66, l. 1.

les gens une nouvelle maladie, et ainsi de suite. Si bien qu'enfin ce précieux remède perd, pour la plupart des gens, l'utilité attendue (1). Tel est le traitement qu'ont fait subir successivement à la Loi divine les Khârédjites d'abord, puis les Moʿtazilites, fondateurs du *kalâm*, puis les Achʿarites, c'est-à-dire les théologiens orthodoxes, puis les Çoûfis. Enfin est venu El-Ghazâlî, *et le fleuve a submergé les cités*; car il a divulgué à la masse, sous couleur de la réfuter, la philosophie tout entière, dans la mesure où il la comprenait (2).

Un premier point, donc, nous est maintenant acquis. Il pouvait sembler naturel de ne pas distinguer entre la religion et la théologie; aussi, presque tous les critiques ont-ils imputé à un sentiment d'hostilité contre la religion les attaques fréquentes et vigoureuses dirigées par Ibn Rochd contre les théologiens, en particulier contre les théologiens musulmans, orthodoxes ou hétérodoxes. C'était, nous le voyons, commettre un grave contre-sens. Ibn Rochd est bien éloigné de confondre la religion et la théologie, ou de les regarder d'un même œil. Dans la grande division tripartite des arguments et des esprits, elles forment, nous venons de le voir, deux catégories différentes, opposées entre elles comme la santé et la maladie. La religion est l'instrument divin du salut de l'humanité. La théologie, loin de se confondre avec la religion, ou d'en représenter une forme supérieure, n'en est qu'une perversion funeste. Impossible à un philosophe catholique, pareille attitude est parfaitement légitime chez un philosophe musulman, car la religion de l'islâm ne reconnaît aux théologiens aucune autorité dogmatique (3). Ibn Rochd pouvait donc discuter avec eux sur un pied d'égalité touchant les dogmes

(1) *Ibid.*, p. ٦٩, l. 8, à p. ٧٠, l. 6; trad. all., p. 66, l. 4 à av.-dern. l.

(2) *Ibid.*, p. ٧٠, l. 6, à p. ٧٢, l. 10; trad. all., p. 66, av.-dern. l., à p. 69, l. 8.

(3) Cf. Miguel Asín, *El averroísmo teológico de Santo Tomás...*, p. 304, l. 6 à l. 12.

religieux, imputer à leurs querelles indiscrètes les maux dont souffrait la religion musulmane, et retourner contre eux l'anathème.

Il faut également signaler un long passage, qui forme la fin des *Manâhidj*, et dans lequel Ibn Rochd range en cinq catégories toutes les idées qui se trouvent dans la Loi divine, selon que l'idée est, ou non, identique à la chose signifiée, et qu'on connaît ou non, d'une connaissance prochaine, que l'idée exprimée est ou n'est pas un symbole; puis il indique, dans chaque cas, ce qui est permis en fait d'interprétation et à quelle catégorie d'hommes cela est permis. De ce long développement, qui complète un passage analogue du *Façl el-maqâl* (p. 42. l. 22, à p. 43, l. 3 du bas), nous ne retiendrons qu'un point :

A propos de la seconde de ces cinq catégories, celle où l'on connaît d'une connaissance prochaine, que l'idée exprimée est un symbole et de quoi elle est un symbole, Ibn Rochd déclare que l'interprétation des textes de ce genre en est le but même, et que, par conséquent, il est obligatoire de la divulguer. Nous reconnaissons, plus clairement exprimée, la restriction énoncée par Ibn Rochd dans le *Façl el-maqâl*, lorsqu'à la formule générale : « On ne doit rien interpréter à l'intention du vulgaire » il ajoutait cette réserve : « sauf quand l'interprétation est claire en elle-même, je veux dire d'une clarté commune à tous » (1).

Mais Ibn Rochd, que nous avons vu tout à l'heure, en déniant pour ainsi dire aux théologiens, aux dialecticiens, le droit à la vie, ouvrir tout béant l'hiatus entre les savants, qui peuvent interpréter tout ce qui admet interprétation, et le vulgaire, qui ne pourrait rien interpréter, ne se contente pas de cette atténuation. Dans la suite même du passage que nous analysons, il va combler de nouveau le vide qu'il paraissait, un instant, vouloir maintenir : il y donne, en effet, des règles pour le traitement des esprits atteints du

(1) *Façl el-maqâl*, p. 50, l. 13 à l. 17. — V. plus haut, p. 86, l. 5, et p. 87, l. 19.

mal dialectique, reconnaissant ainsi implicitement leur droit d'exister.

Il distingue même plusieurs classes d'esprits dialectiques, qu'il faut traiter différemment. A ceux du premier degré, dont le doute, en présence d'un symbole, est facile à dissiper, et qui montrent une docilité suffisante, il faut dire : « Ce texte a un sens obscur, qu'on ne peut connaître si l'on n'est profondément savant (1), et le plus sûr, au point de vue religieux, est de ne point chercher à interpréter les passages de ce genre » (2). On s'efforcera même de détruire dans leur esprit les raisons pour lesquelles ils pensaient que cette énonciation est un symbole (3). Quant à ceux dont le doute est plus exigeant, on devra donner au besoin dialectique de chacun d'eux un aliment (4) plus ou moins substantiel, proportionné à la force même de ce besoin, en choisissant, parmi quatre degrés successifs d'interprétation dialectique, empruntés par Ibn Rochd, de son propre aveu, à El-Ghazâlî, la forme d'interprétation qui semble plus propre à le satisfaire (5).

(1) *Manâhidj*, p. ١٢٥, l. 11 et 12; trad. all., p. 116, av.-dern. et dern. l. — Voir plus haut, p. 77, l. 14 à l. 18 et n. 3.

(2) *Ibid.*, p. ١٢٦, l. 7 du bas et 6 du bas ; trad. all., p. 117, av.-dern. l.

(3) *Ibid.*, p. ١٢٦, l. 6 du bas et 5 du bas; trad. all., p. 117, dern. l.

(4) *Ibid.*, p. ١٢٦, l. 5 du bas et 4 du bas; trad. all., p. 118, l. 1 et 2.

(5) *Ibid.*, p. ١٢٥, l. 12, à p. ١٢٦, l. 11; trad. all., p. 116, dern. l., à p. 117, l. 10 du bas. — Ibn Rochd distingue ici, à la suite d'El-Ghazâlî, cinq formes d'existence que l'on peut attribuer à une même chose : essentielle [ou substantielle], sensible, imaginative, intelligible, problématique. L'interprétation, nous l'avons vu, porte sur le mode d'existence de la chose en question, et ne peut jamais aller, sous peine d'infidélité, jusqu'à la négation de son existence (*Façl el-maqâl*, p. 39, l. 14 à l. 22). A ceux donc qui regarderont comme impossible que l'existence signifiée, dans tel texte sacré, soit l'existence essentielle [ou substantielle], « je veux dire, ajoute Ibn Rochd, l'existence hors de l'esprit », on concédera que le mode d'existence signifié peut bien être, suivant le cas, l'existence sensible (c'est-à-dire sentie mais non réelle, en d'autres termes hallucinatoire), ou imaginative, ou intelligible, ou problématique (*Manâhidj*, p. ١٢٥, l. 7 du bas et 6 du bas, à p. ١٢٦, l. 4; trad. all., p. 117, l. 5 à l. 20). Cela fait quatre degrés successifs d'interprétation dialectique. — Notons, enfin, qu'en marge de cette classification des croyants, notre phi-

« Ce dernier moyen, ajoute-t-il, paraît être le meilleur pour dissiper le doute né dans l'âme à ce sujet (1). Mais il offre le grave inconvénient d'engendrer des croyances singulières, éloignées de la lettre de la Loi religieuse, qui peuvent venir à se propager et à être désavouées par la masse. C'est ce qui est arrivé, par exemple, aux Çoûfis... » (2). — Ibn Rochd établit donc, entre la foi naïve et l'interprétation philosophique, cinq formes successives d'interprétation simplement *persuasive*, dont une d'un caractère *oratoire*, à l'usage du vulgaire lui-même, et quatre d'un caractère dialectique. Il n'a jamais songé, en somme, ni à donner à la théologie droit de cité dans l'État idéal, à côté de la philosophie et de la religion, ni à la bannir entièrement de l'État réel, dans lequel se rencontreront toujours un petit nombre d'esprits malades, qu'on ne peut ni simplement éliminer ni complètement guérir. Il l'accepte à son corps défendant, comme un remède dangereux, comme un mal nécessaire, propre à éviter parfois de plus grands maux.

Notons encore que dans ces deux traités, l'auteur insiste beaucoup plus que dans le *Façl el-maqâl* sur le rôle éthique et social de la religion. Le but des religions est, dit-il, identique à celui de la philosophie : assurer le bonheur des hommes en ce monde et dans l'autre (3). Mais la philosophie, qui s'adresse aux seuls savants, a pour but à la fois le savoir et l'action, tandis que les enseignements des religions, destinés à la masse, n'ont pour but essentiel que l'action ; de sorte qu'en religion, ce qui est plus utile

losophe fait une place à part aux infidèles qui, plus ou moins nourris de dialectique, dirigent des objections contre certains textes de la Loi. « Il ne sera pas difficile, dit-il, à un homme de démonstration, de leur tenir tête par des arguments qui les réduisent au silence. » (*Tahâfot et-tahâfot*, p. ١١٠, dern. l., et p. ١١١, l. ٢.)

(1) *Manâhidj*, p. ١٢٥, l. 9 du bas; trad. all., p. 117, l. 2 et 3.

(2) *Ibid.*, p. ١٢٦, l. 4 du bas à l. 2 du bas; trad. all., p. 118, l. 3 à l. 6.

(3) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٢٩, l. 11 à l. 19, l. 24, et l. 25 à l. 27. — Cf. Ibn Thofaïl, *Hayy ben Yaqdhân*, p. 114, l. 15 à l. 23.

pour l'action est préférable (1). En d'autres termes, l'enseignement dogmatique donné par les religions n'a point pour fin, comme celui de la philosophie, la vérité spéculative, mais seulement l'utilité morale de tous pour la vie présente et pour la vie future. La meilleure religion n'est pas la plus vraie, si l'on entend par là celle dont les dogmes se rapprochent le plus des enseignements de la philosophie spéculative, c'est-à-dire celle dont les symboles couvrent du voile le moins épais les vérités du monde suprasensible : la meilleure religion, c'est celle dont les dogmes sont le plus efficaces pour exciter tous les hommes aux actions vertueuses, en sorte que ceux qui ont été élevés suivant les principes de cette religion aient une vertu plus parfaite que les autres (2). Voilà pourquoi la meilleure de toutes, qui est la religion musulmane, représente le Paradis, promis par Dieu à ceux qui le craignent, comme *un jardin où courent des rivières* (3). C'est que, pour exciter aux actions vertueuses, il est plus expédient de représenter la vie future sous des formes corporelles que de la représenter sous des formes spirituelles (4). La science spéculative n'est nullement nécessaire à la vertu et au salut. « Si un homme a été nourri dans les vertus que trace la religion, il est vertueux purement et simplement » (5) : son salut est donc assuré. « Si [en outre] il a eu le temps et le bonheur d'arriver [à prendre place] parmi *les hommes d'une science profonde* », il va de soi qu'un rang éminent lui sera réservé parmi les élus (6). Mais, devenu philo-

(1) *Manâhidj*, p. ٦٩, l. 6 à l. 8; trad. all., p. 66, l. 2 à l. 4.

(2) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٤٠, l. 15 à l. 17.

(3) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٤٠, l. 22 et 23. — Qoran, II, 23; III, 13; IV, 60; X, 9, etc.

(4) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٤٠, l. 21 et 22.

(5) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٣٩, l. 4 du bas et 3 du bas. — بإطلاق ne signifie pas ici *absolument*, mais *purement et simplement*; cf. le grec ἁπλῶς.

(6) Ibn Thofaïl cite, à ce propos, les versets du Qoran LVI, 10 et 11 : « Quant à ceux qui auront pris les devants, ils seront placés en avant et

sophe, il doit bien se garder de porter atteinte à la religion de son pays : ce ne serait pas seulement un crime, ce serait une folie : « Comme la catégorie particulière d'hommes [c'est-à-dire les philosophes] ne peut réaliser le plein développement de son être ni obtenir sa félicité qu'en vivant en société avec la catégorie générale, l'enseignement général est nécessaire aux [hommes de la] catégorie particulière pour exister et pour vivre. En ce qui concerne le temps de leur enfance et de leur adolescence, nul n'en doute. Quant à la période où ils se tourneront vers ce qui [leur] est propre, ils devront, de toute nécessité, s'abstenir de mépriser l'[enseignement] qui occupe la [période précédente], mais en chercher la meilleure interprétation, [ils devront] savoir que ce qu'a en vue cet enseignement, c'est le général, non le spécial, et que s'ils divulguent une difficulté touchant les principes religieux suivant lesquels ils ont été élevés, ou une interprétation, ils détruisent l'[œuvre des] prophètes (les bénédictions de Dieu soient sur eux !). Ils méritent donc, entre tous, qu'on leur applique le nom d'*infidèles*, et qu'on leur inflige, dans la religion suivant laquelle ils ont été élevés, le châtiment dû à l'infidélité » (1). Ce n'est pas à dire que le respect des philosophes pour la religion établie puisse être fait d'indifférence routinière : « Les philosophes, continue Ibn Rochd, doivent, en outre, choisir la meilleure des [religions] de leur temps, bien qu'elles soient toutes vraies à leurs yeux (2), et croire que la meilleure abroge les autres. C'est pourquoi les philosophes [chrétiens] qui enseignaient à Alexandrie se firent musulmans quand leur ar-

seront les plus proches [de Dieu] ». (Ibn Thofaïl, *Hayy ben Yaqdhân*, p. 116, l. 19.)

(1) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٣٩, l. 28, à p. ١٤٠, l. 1.

(2) Quand Ibn Rochd dit qu'aux yeux des falâcifa les religions sont toutes vraies, il ne veut point parler de vérité spéculative (Cf. *supra*, p. 119, l. 7 du bas, à p. 120, l. 14); nous verrons plus loin (p. 123, l. 1 à l. 8; p. 146, l. 14 à l. 27, en particulier p. 154, l. 16 à l. 25) ce qu'il faut entendre au juste par là.

riva la religion de l'islâm, et les philosophes qui se trouvaient dans l'Empire romain se firent chrétiens quand leur arriva la religion de Jésus (sur lui soit le salut !) » (1).

Tels sont les principaux passages des *Manâhidj* et du *Tahâfot* qui précisent ou développent certains passages du *Façl el-maqâl* sans en modifier l'esprit.

Déjà pourtant, dans les derniers textes que nous venons de citer, apparaît une idée nouvelle. Le *Façl el-maqâl* ne parle jamais que d'une religion, celle de l'islâm. Ce qu'il disait de la seule religion musulmane, les *Manâhidj* et le *Tahâfot*, généralisant la thèse du premier traité, l'étendent expressément à toutes les religions révélées. Aux textes de ce genre que nous avons déjà signalés (2) on peut en ajouter d'autres (3), en particulier certains textes que nous citons plus loin (4). Il ressort de tous ces passages qu'au lieu de considérer la religion musulmane, ainsi qu'il semble le faire dans le *Façl el-maqâl*, comme l'unique religion, Ibn Rochd la représente maintenant comme la dernière

(1) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٤٠, l. 1 à l. 4.

(2) Voir plus haut, p. 113, l. 10 du bas à l. 4 du bas; p. 119, l. 22, à p. 122, l. 3.

(3) Par exemple, *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٣٩, l. 8 du bas : « *Les religions* sont nécessaires selon les falâcifa »; *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٢٩, dern. l. : « Telles sont les limites entre *les religions* et les hommes de science »; *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١١١, l. 1 à l. 3 : « Telle doit être la règle de conduite de l'homme de démonstration *à quelque religion qu'il appartienne*, et particulièrement s'il appartient à notre religion, cette [religion] divine dans laquelle aucune question théorique n'est passée sous silence sans que soit indiquée dans la Loi la solution qu'en donne la démonstration, mais sur laquelle se tait l'enseignement destiné au vulgaire » (Cf. *supra*, p. 71, l. 10, à l. 10 du bas, un texte parallèle du *Façl el-maqâl*, p. 26, l. 36, à p. 27, l. 3, où il ne s'agissait que de la religion musulmane); *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٣٩, l. 27 et 28 : « Nous ne trouvons *pas une seule religion* qui ne fasse allusion à ce qui est propre aux philosophes tout en s'attachant particulièrement à ce qui est commun à tous ». (Cf. un texte parallèle du *Façl el-maqâl*, p. 42, l. 20 à l. 22, où la même affirmation vise seulement la religion musulmane.)

(4) Voir plus loin, p. 128, l. 8 à l. 11; p. 126, l. 13 à l. 17; p. 127, l. 12 à l. 17, l. 6 du bas et l. 5 du bas; p. 128, l. 12 à l. 12 du bas.

en date et la plus parfaite d'une série de religions de mieux en mieux adaptées à leur fin commune, qui est de procurer la félicité à la généralité des hommes en ce monde et dans l'autre, en les incitant aux actes vertueux par des préceptes, promesses et menaces, fondés sur des symboles, tout en mettant les hommes de science, par des allusions claires pour eux seuls, sur la voie de la vérité adéquate. C'est cette conception, résumée dans les expressions « *omnes leges* », « *loquentes trium legum quae hodie sunt* », que Renan a taxée de *généralisation hardie* (1), et qu'il a prise pour une preuve d'indifférence religieuse (2). Il ne s'est pas avisé que cette hiérarchie de trois religions successives (3) d'institution divine, de plus en plus parfaites, et dont chacune abroge les précédentes, est tout simplement la pure doctrine du Qoran. Si notre philosophe musulman avait, en réalité, professé successivement sur ce point deux doctrines différentes; si dans le *Façl*, il s'était abstenu intentionnellement de nommer aucune autre religion que celle de l'islâm, afin de donner à entendre, par forme de prétérition, qu'il n'y a aucune autre religion révélée, que toute autre religion est le fruit d'une imposture, c'est bien cette dernière doctrine qui constituerait, au point de vue musulman, la plus caractérisée des hérésies, que dis-je? l'infidélité la plus caractérisée (4). Une telle attitude, même momentanée, n'eût pas manqué de soulever chez les contemporains un scandale énorme, dont l'écho nous serait certainement parvenu. Il n'y a donc pas

(1) Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 166, l. 11.

(2) Renan, *ibid.*, le début de la phrase suivante.

(3) Davantage même, en comptant les religions successivement promulguées dans les livres révélés à Abraham (*Qoran*, LXXXVII, 19), aux Mages (Qoran, IX, 29, voir les commentaires, par exemple El-Baïdhâwî; cf. *Qoran*, XXII, 17), aux Çabiens (*Qoran*, II, 59; V, 73; cf. XXII, 17). Sur les Çabiens (Mendaïtes ou Chrétiens de Saint-Jean), voir Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*. Saint-Pétersbourg, 1856. 2 vol.; Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs*. Paris, 1880.

(4) Voir plus loin, p. 124, l. 21.

à tirer argument de la divergence apparente que nous avons relevée sur ce point entre la doctrine du *Façl el-maqâl* et celle des deux autres traités. Volontaire ou non, cette omission est sans importance. Involontaire, elle s'expliquerait suffisamment par la prodigieuse fécondité qui est un trait commun à la plupart des savants musulmans, et qui ne saurait aller sans quelque relâchement dans la composition des ouvrages, sans quelques négligences et quelques oublis. Volontaire, elle aurait sa raison dans l'objet même du *Façl el-maqâl* : en posant la question de l'accord entre la religion et la philosophie, Ibn Rochd, dans ce traité, nous l'avons vu précédemment (1), ne s'intéressait directement, en somme, qu'à l'accord de la falsafa et de la religion musulmane. Mais cette omission n'est pas aussi complète qu'il peut sembler à un lecteur insuffisamment averti. S'il ne distingue jamais expressément plusieurs religions révélées, du moins le *Façl* nomme-t-il une fois, au pluriel, *les prophètes,* en inscrivant « la mission *des* prophètes » parmi les principes fondamentaux de la religion, connus également par les trois méthodes, et dont la négation est *infidélité* (*Façl el-maqâl,* p. 36, l. 14 et 15). Or les prophètes autres que Mohammed sont les fondateurs ou propagateurs des religions qui ont précédé l'islâm. On ne peut donc point soutenir qu'Ibn Rochd, dans le *Façl*, ait complètement omis de faire allusion à la pluralité des religions révélées. Tout au plus serait-on fondé à s'étonner qu'il n'ait pas insisté sur ce point, dans ce traité, comme il le fait dans les deux autres. En tout cas, cette différence ne constitue en aucune façon une divergence de doctrine.

Par contre, nous allons relever, en rapprochant du *Façl* les *Manâhidj* et le *Tahâfot*, des divergences sur des points tout à fait essentiels, dont il sera plus difficile, ce semble, de nier la gravité. Nulle part le premier traité ne laisse

(1) Voir plus haut, p. 46, l. 7 du bas, à p. 48, l. 13.

soupçonner dans les manifestations de la mission prophétique, enseignements ou actes, rien qui dépasse l'horizon de la raison humaine : on y chercherait vainement la moindre allusion à des mystères ou à des miracles. On y rencontre, il est vrai, une seule fois, un équivalent du mot miracle, à propos d'un dogme fondamental, qui forme l'un des pivots de la thèse d'Ibn Rochd, la « nature miraculeuse » du Qoran (1). Mais peut-être vaudrait-il mieux traduire : la nature *merveilleuse* » du Qoran; car le nom d'action *'i'djâz* signifie proprement : *l'emporter sur son adversaire et le réduire à l'impuissance.* Il s'agit seulement ici du caractère inimitable du Qoran (2), nullement d'une infraction aux lois de la nature ; il s'agit, par conséquent, d'une merveille plutôt que d'un miracle proprement dit (3). Ainsi, la révélation qoranique n'apparaît, dans le *Façl el-maqâl,* que comme une transposition sous forme symbolique, à l'usage de la masse, des vérités transcendantes et adéquates que sait découvrir à nu la raison du philosophe, transposition qui est une *merveille inimitable* de sagesse et d'efficacité (4).

(1) *Façl el-maqâl*, p. 50, l. 25.

(2) Voir plus haut, p. 84, l. 6 du bas à l. 3 du bas.

(3) C'est Ibn Rochd lui-même qui applique au Qoran cette distinction (*Manâhidj*, p. ١٠٣, l. 7, à p. ١٠٤, l. 11; trad. all., p. 95, l. 6 du bas, à p. 96, dern. l.) : elle est d'ailleurs classique chez les Musulmans. Nous reviendrons plus tard sur ce point (Voir plus loin, p. 128). — Le mot arabe qu'on traduit couramment par *miracle*, et qui signifie plutôt *merveille*, est le participe féminin actif معجزة *mo'djiza*, qui appartient, comme le nom d'action *'i'djâz*, au verbe de 4ᵉ forme *'a'djaza*. *Mo'djiza* signifie donc exactement *une* [*action*] *qui réduit l'opposant à l'impuissance, parce qu'elle est impossible à égaler, à imiter avec succès.* Quant au *miracle* proprement dit, il se rend en arabe par l'expression خارق العادة *khâriq el-'âda*, qui signifie *ce qui rompt le cours ordinaire des choses*, ou comme nous dirions aujourd'hui : *ce qui viole les lois de la nature.* Cependant le mot *mo'djiza*, pluriel *mo'djizât*, sert aussi, en général, à désigner à la fois les merveilles et les miracles proprement dits, parce que le miracle proprement dit, plus encore que la simple merveille, est impossible à reproduire, à égaler.

(4) Cf. *supra*, p. 84, l. 5, à p. 85, l. 6.

Comment donc se défendre d'un sentiment de désorientation, quand on rencontre maintenant, ce semble, en de nombreux passages des *Manâhidj* et du *Tahâfot*, un Averroès nouveau, qui fait profession de croire aux mystères, aux miracles, de subordonner la philosophie à la religion, l'évidence de la raison aux révélations de la prophétie ?

« Ceux qui admettent, dit-il par exemple dans le *Tahâfot*, qu'il peut exister une religion fondée sur la raison seule, doivent reconnaître qu'elle (1) est *inférieure* aux religions tirées *à la fois de la raison et de la révélation* » (2). Dans le même ouvrage, après une longue discussion sur la science divine, Ibn Rochd ajoute : « Toutes ces [discussions], à mon avis, passent les limites de la Loi religieuse, en agitant des questions qu'aucune loi religieuse n'ordonne [de résoudre], parce que *les facultés humaines en sont incapables* (3) »; et quelques lignes plus loin : « il faut avertir la masse que *la raison humaine est incapable d'approfondir de tels problèmes* » (4).

« Quand El-Ghazâlî, dit-il encore, déclare que *pour tout ce que la raison humaine est incapable de percevoir on doit recourir à la loi divine*, il est dans le vrai. Car la science qui vient de l'inspiration divine n'a été révélée que *pour compléter les connaissances de la raison* : je veux dire que *tout ce qui dépasse la portée de la raison, le Dieu Très-Haut l'enseigne à l'homme par le moyen de la révélation.* Or, *les* [*vérités*] *inaccessibles* [*pour la raison*] et dont la connaissance est nécessaire pour la vie de l'homme et pour son existence sont [de deux sortes] : ou bien *inaccessibles absolument*, c'est-à-dire qu'*il n'est pas dans la nature de la raison de les atteindre, en tant que raison*; ou bien inaccessibles aux [facultés] naturelles d'une catégorie

(1) Au lieu de يكون il faut lire, au féminin, تكون.

(2) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٤٠, l. 10 et 11.

(3) *Ibid.*, p. ١١٠, l. 16 et 17.

(4) *Ibid.*, p. ١١٠, l. 20 et 21.

d'hommes... » (1). « Ce qu'il faut dire de la [religion], c'est que ses principes sont choses divines *qui passent les intelligences humaines* ; qu'il faut, par conséquent, les admettre, bien qu'on en ignore les raisons. » (2) En un mot, Ibn Rochd, ce semble, reconnaît maintenant l'existence de mystères, de vérités qui dépassent la raison humaine et que l'homme ne peut connaître que par une révélation divine.

Il va reconnaître aussi l'existence de miracles : « Sur la question des miracles (3), il n'y a pas chez les anciens falâcifa (4) un [seul] mot. C'est que ce sont là, d'après eux, de ces choses *qu'il ne faut pas entreprendre d'approfondir* ni discuter : car ce sont les principes des religions, et celui qui cherche à les approfondir, ou qui en doute, mérite un châtiment, selon eux, comme celui qui cherche à approfondir les autres principes des religions, tels que l'existence du Dieu Très-Haut, de la béatitude [future], des vertus : *il n'y a pas à douter de leur existence, bien que leur manière d'être soit chose divine, inaccessible* (5) *à la raison humaine* » (6). Trois pages plus loin (p. ١٢٩, l. 28 et 29), Ibn Rochd reproduit presque textuellement ce passage : « Voilà pourquoi tu ne trouveras pas un seul des Anciens qui ait traité des miracles, malgré la notoriété et l'évidence des [miracles] dans le monde [entier] : c'est qu'ils sont les principes qui servent de base aux religions... ». Il venait de dire que seuls les *Zindîq* (7) ont douté, par exemple, du miracle d'Ibrahîm (Abraham) épargné par le feu (cf. El-Ghazâlî, *Tahâfot el-falâcifa*, p. ٦٨, l. 4 du bas) (8), et que les Zindîq méritent la mort.

(1) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ٦٩, l. 29 à l. 33.
(2) *Ibid.*, p. ١٢٩, l. 27 et 28.
(3) *El-mo'djizât*. Voir plus haut, p. 125, n. 3.
(4) C'est-à-dire chez les anciens philosophes grecs.
(5) معجز عن *mo'djiz 'an...*
(6) *Tahâfot et-tahâfot*, p, ١٢٦, l. 22 à l. 26.
(7) زنديق *zindîq*, plur. زنادقة *zanâdiqa*. Ce terme désigne les incrédules, et plus précisément ceux qui ne croient pas à la vie future.
(8) Cf. Munk, *Le Guide des Egarés*, de Maïmonide, t. III, p. 220, n. 1

L'homme qui révèle les mystères et accomplit les miracles, c'est le prophète. Dans le *Tahâfot*, et surtout dans les *Manâhidj*, Ibn Rochd, sans la traiter à fond, aborde directement, à plusieurs reprises, la question de la mission prophétique. A quel signe reconnaît-on les prophètes? Il répond : « Aux prédictions qu'ils font de choses qui n'existent pas encore et se réalisent ensuite sous la forme et au moment qu'ils ont prédits; et [aussi] aux actions qu'ils ont ordonnées et aux connaissances qu'ils ont communiquées, lesquelles ne ressemblent point aux connaissances et aux actions qui dépendent de la perception et du savoir » (1). Un peu plus loin, il ajoute un troisième signe, qu'il attribue par excellence à la révélation qoranique (2), mais qui, à un moindre degré, appartient aussi aux autres livres révélés (3) : le caractère merveilleux, inimitable, de la composition et du style (4). Tels sont donc les prodiges ou merveilles, dépassant la puissance de la raison humaine, qui constituent l'acte propre du prophète, et qui prouvent péremptoirement la qualité de prophète, comme la guérison prouve la qualité de médecin. Ibn Rochd les oppose aux miracles proprement dits, qui rompent le cours ordinaire de la nature, sont d'ordre matériel, et n'ont aucun rapport direct avec l'œuvre propre de la prophétie. Sans doute, un prophète peut accomplir de pareils miracles, tel Moïse changeant un bâton en serpent ou séparant la mer, Jésus ressuscitant les morts ou marchant sur les eaux. Mais ces miracles, en

(1) *Manâhidj*, p. ٩٩, l. 10 à l. 13; traduction allemande, p. 92, l. 22 à l. 27.

(2) *Manâhidj*, p. ١٠٠, l. 9 à l. 11; trad. all., p. 93, l. 18 à l. 21.

(3) *Ibid.*, p. ١٠٢, l. 7 à l. 12; trad. all., p. 94, dern. l., à p. 95, l. 6.

(4) Ibn Rochd reconnaît en outre à la révélation qoranique un caractère qui lui est absolument propre : c'est le caractère universel de la révélation nouvelle et dernière imposée à tous les hommes, tandis que les religions antérieures étaient le privilège d'un seul peuple (*Manâhidj*, p. ١٠٢, l. 17, à p. ١٠٣, l. 3; trad. all., p. 95, l. 15 à l. 24). C'est là d'ailleurs une idée courante chez les Musulmans.

quelque sorte extrinsèques (1), sont communs aux prophètes et aux saints : ils ne suffisent donc pas à prouver le caractère prophétique, comme le font seuls les prodiges ou merveilles qui constituent l'acte prophétique lui-même, et qu'Ibn Rochd appelle, pour cette raison, miracles *intrinsèques et appropriés* (2).

En somme, d'une manière générale (3), le caractère prophétique se reconnaît à plusieurs signes distinctifs : 1° Prédictions réalisées d'événements qui échappaient aux prévisions de la raison appuyée sur l'expérience; 2° révélation de dogmes, en particulier de mystères, qui passent la raison humaine ; 3° enseignement de préceptes dont la sagesse transcendante dépasse les bornes de notre raison ; 4° dans la composition du discours et dans l'expression, un caractère sublime, inimitable, qui accable la raison de l'homme ; 5° enfin, miracles proprement dits, qui sont communs aux prophètes et aux saints, et qui, rompant le cours ordinaire de la nature, déroutent toute prudence humaine, confondent l'humaine raison. — En un mot, où la raison de l'homme finit, là commence le prophétisme.

On conçoit qu'en présence de pareils textes, certains historiens (4) aient cru devoir écarter toute interprétation purement rationaliste de la doctrine d'Ibn Rochd. On comprend qu'ils aient cédé à la tentation d'inscrire au fronton du système d'Averroès, ce grand inspirateur de notre scolastique, la célèbre devise de saint Anselme applicable à saint Thomas d'Aquin : *Fides quaerens intellectum.*

Mais si l'on peut être tenté d'attribuer à ces formules

(1) برّانىّ *barrâniyy* (*Manâhidj*, p. ١٠٤, l. 10).

(2) اهلىّ ومناسب *ahliyy wa-monâcib* (*Manâhidj*, p. ١٠٤, l. 10). *Manâhidj*, p. ٩٩, l. 13, à p. ١٠٠, l. 1 ; trad. all., p. 92, l. 9 du bas, à p. 93, l. 5; p. ١٠٣, l. 3, à p. ١٠٤, l. 11; trad. all., p. 95, l. 24, à p. 96 dern. l.; p. ١٠٠, l. 4 à l. 9; trad. all., p. 93, l. 9 à l. 18.

(3) C'est-à-dire abstraction faite du Qoran, qui comporte, en outre, un signe distinctif supplémentaire (Voir plus haut, p. 128, n. 4).

(4) Voir plus haut, pp. 12 à 16.

d'Ibn Rochd la portée d'une capitulation de la raison devant la foi, ce n'est, croyons-nous, qu'à condition de les isoler, sans y prendre garde, d'une part de leur contexte, de l'autre de la théorie philosophique de l'intuition mystique, de l'intuition prophétique en particulier, théorie qu'elles impliquent et qui leur donne leur véritable sens. Nous ne saurions trop insister sur ce point capital.

Commençons par indiquer une grave objection préjudicielle à laquelle vient se heurter cette interprétation antirationaliste, ou si l'on préfère, semi-rationaliste, de la doctrine d'Ibn Rochd.

Si une pareille interprétation des textes du *Tahâfot* et des *Manâhidj* était exacte, comment expliquer qu'Ibn Rochd, dans le *Façl el-maqâl,* n'ait pas dit un seul mot qui puisse nous détourner de croire à son rationalisme absolu ? Pourtant, s'il est une de ses œuvres dans laquelle il devait s'appliquer à dissiper toute équivoque sur ce point décisif, c'est évidemment le *Façl el-maqâl*, qui seul a pour objet propre l'accord entre la religion et la philosophie ; tandis que les deux autres traités n'abordent qu'indirectement et accessoirement cette question (1). S'avisera-t-on d'imaginer que la doctrine d'Ibn Rochd a subi un revirement complet (2) entre le *Façl* et les *Manâhidj* dont il est la préface (3) ; revirement dont Ibn Rochd n'aurait jamais

(1) L'objet des *Manâhidj* est de déterminer, sur chaque point des dogmes religieux, les méthodes communes qui, figurant dans les textes sacrés, doivent, par suite, être seules employées pour l'enseignement du vulgaire (Voir plus haut, p. 85, l. 10, à p. 86, l. 12). L'objet du *Tahâfot et-tahâfot* est de montrer, sur les vingt chefs énumérés par El-Ghazâlî dans son *Tahâfot el-falâcifa*, l'inconsistance des arguments employés par lui pour convaincre ces philosophes d'*infidélité* et d'hérésie (Voir plus haut, pp. 98, 99, et p. 99, n. 1).

(2) Sur l'invraisemblance d'une évolution dans la pensée d'Ibn Rochd en général, cf. de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Ġazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd*. Strassburg, 1894, chapitre intitulé : Ġazzālī und Ibn Rošd, en particulier p. 98, l. 6 à l. 9.

(3) Les *Manâhidj* sont de 575 hég. = 1179 de notre ère (voir la dern. l. des *Manâhidj*). Nous ignorons la date du *Tahâfot et-tahâfot*. Il est

soufflé mot dans aucun de ses ouvrages (1), et sur lequel tous ses contemporains, amis et ennemis, se seraient entendus pour organiser la conspiration du silence? Il y a donc une très forte raison extrinsèque d'admettre l'unité de pensée dans les ouvrages d'Ibn Rochd, en particulier dans les trois traités en question. Et puisque la doctrine du *Façl* est un rationalisme sans réserve, nous avons tout lieu de croire, *à priori*, qu'une interprétation antirationaliste de certains passages des deux autres traités ne peut être que le résultat d'une méprise initiale. Ces textes ne sauraient offrir qu'une importance secondaire pour la question de l'accord entre la philosophie et la religion, puisque le *Façl el-maqâl* néglige les points qu'ils traitent; et puisqu'ils ne peuvent contredire la doctrine du *Façl*, ils doivent admettre une interprétation rationaliste.

La clef de cette interprétation est la théorie philosophique, commune à tous les falâcifa, de l'intuition mystique, dont l'inspiration prophétique n'est qu'un cas particulier. Voici un lumineux exposé de cette théorie, que donne, dans son *Guide des égarés*, Moïse ben Maïmoûn, plus connu chez nous sous le nom de Maïmonide, historien très compétent de la philosophie musulmane (2); il la pré-

probablement postérieur au *Façl*, car dans le cas contraire, à la suite du passage (*Façl el-maqâl*, pp. 29 à 34) qui contient un exposé succinct des trois points les plus essentiels du *Tahâfot et-tahâfot*, Ibn Rochd n'eût point manqué, selon son habitude, de renvoyer à ce dernier traité. C'est ainsi, par exemple, que dans les *Manâhidj* (p. ٧٢, dern. l. et p. ٧٣, l. 1; trad. all., p. 69, l. 6 du bas à l. 4 du bas), il renvoie au *Façl*.

(1) Non seulement Ibn Rochd ne laisse jamais soupçonner la moindre divergence entre ces deux traités, mais dans les *Manâhidj* il renvoie purement et simplement au *Façl el-maqâl* (Voir la note précédente).

(2) La philosophie juive est puisée aux mêmes sources que la philosophie arabe et procède du même esprit (Voir S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, IVe partie, pp. 461 et suivantes). Maïmonide (né à Cordoue en 1135, mort au Caire en 1204), se donne lui-même comme un élève d'un élève du philosophe musulman Ibn Bâddja [Maïmonide, *Le Guide des égarés*... par Munk (voir à la fin de la présente note), t. II, p. 81, dern. l., à p. 82, l. 1]. Comme Ibn Rochd, il s'efforce de concilier la religion (la religion juive) avec la philosophie péripatéticienne, au

sente expressément comme la doctrine des falâcifa (1).

« (2). Sache que la prophétie, en réalité, est une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire (3) de l'intellect actif, sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative ; c'est le plus haut degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre, et cet état est la plus haute perfection de la faculté imaginative. C'est une chose qui ne saurait nullement exister dans tout homme, et ce n'est pas une chose à laquelle on puisse arriver en se perfectionnant dans les sciences spéculatives et par l'amélioration des mœurs..... Tu sais que la perfection de ces facultés corporelles, du nombre desquelles est la faculté imaginative, dépend de la meilleure complexion possible de tel organe portant telle faculté, de sa plus belle proportion et de la plus grande pureté de sa matière ; c'est là une chose dont il n'est nullement possible de réparer la perte, ou de suppléer la défectuosité au moyen du régime. Car l'organe dont la complexion a été mauvaise dès le principe de sa formation (4), le régime réparateur peut tout au plus le conserver dans un certain état de santé sans pouvoir le ramener à la meilleure constitution possible... L'activité la plus grande et la plus noble de la faculté imaginative n'a

moyen de l'interprétation allégorique, et par des procédés analogues appliqués aux textes de la Bible. Sa philosophie se confond en général avec celle des falâcifa, sauf en quelques points où il se rapproche parfois plus ou moins des Motékallemîn. Voir son *Guide des égarés*, texte arabe en lettres hébraïques, et traduction française, par Munk. Paris, 1856-1866. 3 vol.

(1) Voir plus loin, p. 135, l. 16 et 17; et le texte cité p. 134, n. 2 (voir le contexte dans Maïmonide).

(2) Sauf deux ou trois modifications indiquées, je me borne à reproduire, après vérification, l'excellente traduction de Munk. Tous les passages qui suivent sont tirés des chapitres XXXVI, XXXVII et XXXVIII du second volume.

(3) Le texte arabe édité par Munk en lettres hébraïques contient ici une faute : au lieu de בוסאטה il faut lire בואסטה.

(4) في اصل الجبلة *fi açli 'l-djibilla*. Il vaudrait mieux traduire : *dans sa conformation même*. Cf. *infra*, p. 133, l. 20; p. 134, l. 20; p. 135, l. 22.

lieu que lorsque les sens se reposent et cessent de fonctionner, et c'est alors qu'il lui survient une certaine inspiration, (qui est) en raison de sa disposition, et qui est la cause des songes vrais et aussi celle de la prophétie. Elle ne diffère que par le plus et par le moins et non par l'espèce (1)... Il arrive à la faculté imaginative d'agir si parfaitement, qu'elle voit la chose comme si elle existait au dehors et que la chose qui n'a son origine que dans elle semble lui être venue par la voie de la sensation extérieure. Dans ces deux parties, je veux dire dans la *vision* et dans le *songe*, sont renfermés tous les degrés de la prophétie. On sait que la chose dont l'homme, dans l'état de veille et en se servant de ses sens, est très occupé, à laquelle il s'applique et qui est l'objet de son désir, (que cette chose dis-je) est aussi celle dont s'occupe la faculté imaginative pendant le sommeil, lorsque l'*intellect* (*actif*) s'épanche sur elle, selon qu'elle y est préparée... »

« Après ces préliminaires, il faut savoir qu'il s'agit ici d'un individu humain dont la substance cérébrale, dans sa formation primitive, serait extrêmement bien proportionnée, par la pureté de sa matière et la complexion particulière à chacune de ses parties, par sa quantité et par sa position... Ensuite, (il faudrait) que cet individu eût acquis la science et la sagesse, de manière à passer de la puissance à l'acte (2) ; qu'il possédât une intelligence humaine toute parfaite et des mœurs humaines pures et égales (3); que

(1) « C'est-à-dire : l'inspiration en question est de la même espèce dans les songes et dans la prophétie, et elle ne diffère que par le plus ou moins d'intensité, étant beaucoup plus forte dans la prophétie que dans les songes. » (*Note de Munk.*)

(2) « C'est-à-dire de manière que toutes les facultés qu'il possède *en puissance* pussent se développer et passer à la réalité ou à l'*acte.* » (*Note de Munk.*)

(3) « Il faut se rappeler que, selon Aristote, la vertu consiste à éviter les extrêmes et à savoir tenir dans nos penchants un juste milieu raisonnable, également éloigné du trop et du trop peu. Voy. *Éthique à Nicomaque*, liv. II, chap. v et vi. » (*Note de Munk.*)

tous ses désirs se portassent sur la science des mystères de cet univers et sur la connaissance de leurs causes ; que sa pensée se portât toujours sur des choses nobles ; qu'il ne se préoccupât que de la connaissance de Dieu, de la contemplation de ses œuvres et de ce qu'il faut croire à cet égard ; et enfin que sa pensée et son désir fussent dégagées des choses animales..., des ambitions vaines (1)... — Si donc, dans un individu tel que nous venons de le décrire, la faculté imaginative aussi parfaite que possible était en pleine activité, et que l'intellect (actif) s'épanchât sur elle en raison de la perfection spéculative de l'individu, celui-ci ne percevrait indubitablement (2) que des choses divines fort extraordinaires, ne verrait que Dieu et ses anges, et la science qu'il acquerrait n'aurait pour objet que des opinions vraies et des règles de conduite embrassant les bonnes relations des hommes les uns avec les autres. »

« On sait que dans les trois choses que nous avons posées pour conditions, à savoir la perfection de la faculté rationnelle au moyen de l'étude, celle de la faculté imaginative dans sa formation (primitive), et celle des mœurs..., les hommes parfaits ont une grande supériorité les uns sur les autres, et c'est en raison de la supériorité dans chacune de ces trois choses que tous les prophètes sont supérieurs en rang les uns aux autres. »

« (3) Il est nécessaire d'appeler ton attention sur la

(1) Ces trois mots sont page 286, l. 2.

(2) Cet adverbe ne figure pas dans le texte arabe. On doit reconnaître cependant qu'il répond à la pensée générale de l'auteur ; même il ne l'exprime pas avec assez de force : Maïmonide, dans un autre passage analogue, emploie l'adverbe *nécessairement*. Selon l'opinion des falâcifa, dit-il, « si l'homme supérieur, parfait dans ses qualités rationnelles et morales, possède en même temps la faculté imaginative la plus parfaite, et s'est préparé » comme il convient, « il sera *nécessairement* (ضرورة *dharoûratan*) prophète ». De même, ajoute-t-il, « il ne se peut qu'un individu sain se nourrisse d'une bonne nourriture sans qu'il en naisse un bon sang et autres choses semblables. » (*Guide des égarés*, t. II, p. 261, dern. l., à p. 262, l. 9.)

(3) *Ibid.*, chap. XXXVII.

nature de... cette émanation divine... par laquelle nous pensons et (par laquelle) nos intelligences sont supérieures les unes aux autres. C'est que tantôt elle arrive à un individu dans une mesure suffisante pour le perfectionner lui-même, sans aller au delà, tantôt ce qui en arrive à l'individu suffit au delà de son propre perfectionnement (de sorte qu'il lui en reste) pour le perfectionnement des autres... »

« Cela étant, il faut que tu saches que si cette émanation de l'*intellect* (*actif*) se répand seulement sur la faculté rationnelle (de l'homme), sans qu'il s'en répande rien sur la faculté imaginative (1)..., c'est là (ce qui constitue) la classe des savants qui se livrent à la spéculation. Mais si cette émanation se répand à la fois sur les deux facultés, je veux dire sur la rationnelle et sur l'imaginative, comme nous l'avons exposé et comme l'ont aussi exposé d'autres parmi les philosophes (2), et si (3) l'imaginative a été créée primitivement dans toute sa perfection, c'est là (ce qui constitue) la classe des prophètes. Si, enfin, l'émanation se répand seulement sur la faculté imaginative, et que la faculté rationnelle reste en arrière, soit par suite de sa formation primitive, soit par suite du peu d'exercice, c'est (ce qui constitue) la classe des hommes d'État qui font les lois, des devins, des augures et de ceux qui font des songes vrais ; et de même, ceux qui font des miracles par

(1) Soit, ajoute Maïmonide, parce qu'une défectuosité native de la faculté imaginative la rend incapable de recevoir l'émanation, soit que la faculté rationnelle ne transmette à la faculté imaginative qu'une émanation insuffisante. — Notons que cette insuffisance ne peut venir en aucun cas de l'Intellect actif lui-même, qui se répand toujours avec la même force, d'une manière continue et indéfectible, sur tous les corps du monde sublunaire, en particulier sur tous les cerveaux (Voir la note de Munk, p. 290, n. 3). Rapprocher le passage du *Hayy ben Yaqdhân* (pp. 22 à 24) dans lequel Ibn Thofaïl compare ce rayonnement général et continu de l'Intellect actif à celui du soleil, dont les rayons sont reçus et réfléchis à des degrés divers par les différents corps du monde sensible.

(2) الفلاسفة les *falâcifa*.

(3) La traduction de Munk porte : *et que... a été...*

des artifices extraordinaires et des arts occultes, sans pourtant être des savants, sont tous de cette troisième classe. »

« On sait que dans chacune de ces trois classes il y a un grand nombre de gradations. Chacune des deux premières classes se divise en deux parties », selon que « l'émanation qui arrive à chacune des deux classes est, ou bien suffisante seulement pour perfectionner l'individu et pas plus, ou bien assez forte pour qu'il en reste à cet individu de quoi en perfectionner d'autres ». Ibn Maïmoûn développe ce point. Puis il ajoute :

« Sache que chaque homme possède nécessairement une *faculté de hardiesse*... qui varie par la force et la faiblesse comme les autres facultés... »

« De même, cette *faculté de divination* (qu'on rencontre chez les prophètes) existe dans tous les hommes, mais varie par le plus et le moins ; (elle existe) particulièrement pour les choses dont l'homme se préoccupe fortement et dans lesquelles il promène sa pensée... » (suivent des exemples) (1) : « l'esprit parcourt toutes ces prémisses et en tire les conclusions en si peu de temps, qu'on dirait que c'est l'affaire d'un instant. C'est par cette faculté que certains hommes avertissent de choses graves qui doivent arriver. »

« Ces deux facultés, je veux dire la *faculté de hardiesse* et la *faculté de divination*, doivent nécessairement être très fortes dans les prophètes. Lorsque l'*intellect* (*actif*) s'épanche sur eux, ces deux facultés prennent une très grande force, et tu sais jusqu'où est allé l'effet produit par là ; à savoir, qu'un homme isolé se présentât hardiment, avec son bâton, devant un grand roi, pour délivrer une nation de l'esclavage » (2).

(1) Cf. le passage des Commentaires d'Ibn Rochd cité plus loin, p. 157, n. 1.

(2) Il s'agit évidemment de Moïse.

« Il faut savoir que les *vrais prophètes* ont indubitablement aussi des perceptions *spéculatives*, (mais d'une nature telle) que l'homme, par la seule spéculation, ne saurait saisir les causes qui peuvent amener une pareille *connaissance*; c'est comme quand ils prédisent des choses que l'homme ne saurait prédire au moyen de la seule conjecture et de la divination vulgaire (1). En effet, cette même inspiration (2) qui se répand sur la faculté imaginative, de manière à la perfectionner à tel point que son action va jusqu'à prédire l'avenir et à le percevoir comme s'il s'agissait de choses perçues par les sens et qui fussent parvenues à cette faculté imaginative par la voie des sens, (cette même inspiration, dis-je), perfectionne aussi l'action de la faculté rationnelle à tel point qu'elle arrive par cette action à connaître l'être réel des choses et qu'elle en possède la perception comme si elle l'avait obtenue par des propositions spéculatives... Cela convient même bien plus encore à la faculté rationnelle (3). En effet, ce n'est que sur elle, en réalité, que s'épanche (directement) l'*intellect actif*, qui la fait passer à l'*acte*, et c'est par la faculté rationnelle que l'épanchement arrive à la faculté imaginative; comment donc alors se pourrait-il que la force imaginative fût parfaite au point de percevoir ce qui ne lui arrive pas par la voie des sens, sans qu'il en fût de même pour la faculté rationnelle, c'est-à-dire (sans qu'elle fût parfaite au point) de percevoir ce qu'elle ne saurait percevoir au moyen

(1) « Le sens est : De même que les prophètes prédisent des choses qu'il n'est pas donné à tout homme de prévoir par la seule faculté de divination que nous possédons tous jusqu'à un certain point, de même ils ont des connaissances spéculatives auxquelles l'homme vulgaire ne saurait s'élever par la seule spéculation philosophique. » (*Note de Munk.*)

(2) « Littéralement : *ce même épanchement*, c'est-à-dire celui de l'intellect actif. » (*Note de Munk.*)

(3) « Après avoir cherché à établir, par la simple analogie, que la faculté rationnelle doit être, comme la faculté imaginative, beaucoup plus forte chez les prophètes que chez tous les autres hommes, l'auteur veut montrer, par une preuve plus directe, que ce qu'il a dit s'applique mieux encore à la faculté rationnelle qu'à la faculté imaginative. » (*Note de Munk.*)

des prémisses, de la conclusion logique et de la réflexion? — Telle est la véritable idée du prophétisme... »

Cette théorie de l'intuition mystique en général, et en particulier de l'inspiration prophétique, se retrouve chez tous les falâcifa, plus ou moins développée (1). N'eussions-nous aucun texte d'Ibn Rochd où elle apparaisse nettement indiquée, nous devrions encore, jusqu'à preuve du contraire, la considérer comme impliquée et sous-entendue dans ses écrits, tant elle découle nécessairement des principes essentiels de la *falsafa*, en particulier de la théorie de l'*émanation* et de l'*Intellect actif*.

A vrai dire, dans aucun des ouvrages d'Ibn Rochd qui sont venus jusqu'à nous, on ne rencontre cette théorie systématiquement exposée. Mais il y fait, du moins, plusieurs allusions très directes (2), et dans le *Tahâfot*, il en indique le principe avec une parfaite netteté. Avant de citer ce passage *in extenso*, il importe de bien marquer les circonstances dans lesquelles il survient, au cours de la polémique d'Ibn Rochd contre El-Ghazâlî. Ce dernier, dans son *Tahâfot el-falâcifa* (3), vient d'exposer la doctrine des falâcifa touchant les miracles dans leur rapport à la prophétie. Il a dit en substance : Les falâcifa, en fait de miracles, n'admettent que trois choses :

1° Une propriété de la faculté imaginative : selon eux, quand cette faculté devient forte et dominante, elle lit sur la *Table gardée* (4) et les formes des choses particulières futures s'impriment en elle. Cette anticipation de l'avenir peut avoir lieu en songe chez tous les hommes; chez les prophètes seuls elle se produit aussi pendant la veille (5) : c'est là le propre des prophètes.

(1) Voir plus haut, p. 131, dern. l., à p. 132, l. 1, et p. 132, n. 1.

(2) Voir plus loin, p. 143.

(3) Page ٦٦, l. 18, à p. ٦٧, l. 16; traduction latine, *Aristotelis... opera omnia... cum Averrois... comment.* Venetiis apud Juntas, éditions de 1562 et 1573. Nonum volumen, fol. 127 I, à fol. 128 F.

(4) Voir *Qoran*, LXXXV, 21 et 22; cf. LVI, 77.

(5) Cette même théorie est très nettement formulée par Ibn Rochd

2° Une propriété de la faculté rationnelle spéculative, qui revient à la faculté de conception prompte (1) : c'est, nous dit El-Ghazâlî, la faculté de passer rapidement d'un intelligible à un autre, des extrêmes au moyen terme, des prémisses aux conclusions, ou réciproquement. Cette faculté, elle aussi, est susceptible de degrés, et si son extrême défaut aboutit à ne pouvoir comprendre les choses intelligibles, même quand un maître donne toutes les indications utiles, son extrême perfection peut aboutir à apercevoir tous les intelligibles, ou la plupart, dans un moment très court et sans indications. Mais cela n'arrive qu'à une âme sainte et pure : c'est l'âme du prophète, qui a « un prodige de faculté spéculative ».

Jusqu'ici, nous reconnaissons, dans ses deux traits principaux, la théorie du prophétisme plus amplement exposée ci-dessus par Maïmonide. El-Ghazâlî va en ajouter un troisième, relatif aux miracles, auquel Maïmonide n'a fait qu'une allusion indirecte (2) :

3° Une propriété de la faculté psychique pratique : cette faculté peut parvenir à un point où les choses de la nature se mettent à son service. Les membres de chaque homme ainsi que les facultés dont ils sont le siège, obéissent à son âme, ils se meuvent dans la direction imaginée et désirée ; par exemple, les glandes salivaires se contractent à la pensée d'une saveur agréable..., etc. ; cette action est proportionnelle à la pureté de chaque âme et à sa force. Il n'est donc pas impossible qu'une âme ait assez de pureté et de force pour que les facultés naturelles lui

dans le *Façl el-maqâl*, p. 31, av.-dern. l., à p. 32, l. 5, et dans l'*Appendice* ou troisième traité, p. ١٣١, l. 5 du bas à l. 3 du bas (trad. all., p. 122, l. 4 à l. 7), où il dit que, selon les falâcifa, « la science éternelle de Dieu est le fondement des avertissements [reçus] en songe, de la révélation et autres sortes d'inspiration ».

(1) قوّة الحدس *qowwato 'l-hads*.

(2) *Guide des égarés*, t. II, p. 291, l. 9 à l. 12 (Voir plus haut, p. 135, dern. l., à p. 136, l. 3).

obéissent même dans un autre corps que le sien. Elle pourra produire ainsi un souffle de vent, la chute d'une pluie ou de la foudre, ou un tremblement de terre, pour détruire un peuple rebelle. C'est là un miracle de prophète, qui ne viole pas plus les lois naturelles que l'action d'une âme sur les membres de son propre corps : il se réduit, en effet, à la production directe, par l'âme du prophète, d'un froid, d'une chaleur ou d'un mouvement (1), dans un air préparé à le recevoir (2). Au contraire, la transformation d'une baguette de bois en serpent, ou la séparation en deux de la Lune, qui est insécable (3), est une pure impossibilité. — El-Ghazâlî déclare, en terminant, qu'il ne trouve rien à reprendre dans toute cette théorie des falâcifa, si ce n'est la négation des miracles du dernier genre : car c'est, dit-il, un point de doctrine sur lequel s'accordent les Musulmans, que le Dieu Très-Haut peut tout.

Tel est l'exposé d'El-Ghazâlî auquel Ibn Rochd va répondre. Cette réponse, il nous importe au plus haut point d'en saisir le sens exact et d'en bien comprendre la portée. L'instant, pour notre philosophe, est décisif : c'est, à notre connaissance, la seule circonstance, dans tous ses écrits, où se pose devant lui, sous sa forme la plus générale et la plus précise, la question des mystères, des mi-

(1) Dans la physiologie ancienne, l'âme animale, logée dans le cœur, est essentiellement un principe créateur de chaleur vitale et de mouvement spontané. Cf. Ibn Thofaïl, *Hayy ben Yaqdhân*, p. 25, l. 16, à p. 26, l. 12; p. 33, l. 6 du bas, à p. 35, l. 9 du bas; p. 38, l. 11 du bas, à p. 42, l. 5.

(2) Il faut se rappeler la théorie aristotélicienne de la *matière* et de la *forme*. Une forme ne peut entrer que dans une certaine matière disposée d'une certaine façon, préparée à la recevoir.

(3) Miracle attribué au prophète Mohammed. — Les corps célestes, sphères et astres, formés d'un cinquième élément de nature plus parfaite, échappent aux vicissitudes que subissent les corps inférieurs, formés des quatre éléments sublunaires : génération, corruption, mouvements (c'est-à-dire changements) autres que le mouvement spatial circulaire; en particulier, ils sont insécables.

racles, en un mot de la révélation prophétique. Supposons qu'il soit vraiment disposé à désavouer la doctrine purement rationaliste de son *Façl el-maqâl* : quelle occasion pour lui de parler clair, de dissiper toute ambiguité, de ruiner d'un seul coup les accusations d'El-Ghazâlî contre la falsafa, en déclarant solennellement, sans restriction et sans ambage, que la raison, la philosophie, s'incline humblement devant certaines vérités et certains faits d'ordre religieux, d'essence supérieure, qui, *absolument parlant*, la dépassent et la confondent! Alors, si une pareille profession de foi heurte de front la doctrine de ses prédécesseurs (1) et la doctrine de ses ouvrages antérieurs, il s'empressera de désavouer expressément, hautement, l'une et l'autre; dans le cas contraire (2), il ne manquera pas de proclamer que tel a toujours été le credo des falâcifa et le sien propre. Ibn Rochd est arrivé au bord du fossé qui s'ouvre entre le rationalisme grec et le fidéisme musulman. Que va-t-il faire?

Il va jouer un double jeu : laisser croire, ce semble, aux fidéistes, qu'il franchit le pas pour les rejoindre, mais en rassurant les rationalistes par des signes d'intelligence qu'eux seuls sauront interpréter, et qui leur attesteront que l'auteur du *Façl el-maqâl* songe moins que jamais à quitter leur bord. Nous établirons d'abord, par l'analyse des textes, que telle est bien sa ligne de conduite générale; puis nous la verrons se préciser dans le détail. Au surplus, nous savons déjà que sa distinction d'un enseignement exotérique et d'un enseignement ésotérique en matière de religion lui fait de cette double attitude un impérieux devoir.

Pour répondre à l'exposé que vient de faire El-Ghazâlî, de la doctrine des falâcifa touchant les miracles et l'inspi-

(1) Voir plus haut, p. 14, l. 15, à p. 16, l. 10, en particulier p. 16, l. 3 à l. 10.

(2) Voir plus haut, p. 12, l. 6, à p. 14, l. 4, en particulier p. 12, l. 15, à p. 13, l. 18.

ration prophétique, doctrine sur laquelle Maïmonide nous a fourni antérieurement de plus amples développements, Ibn Rochd, distinguant les anciens et les modernes, commence par déclarer que les anciens philosophes, les philosophes grecs, ont eu soin de passer sous silence l'une et l'autre de ces questions. Sur la question des miracles, il n'y a pas chez eux un seul mot ; car ils estiment qu'on ne doit pas, sous peine d'un châtiment rigoureux, approfondir ni mettre en discussion les choses de ce genre qui servent de principes aux religions (1). Sur la révélation, sur la vision prophétique, « ils se bornent à affirmer qu'elle vient de Dieu par l'intermédiaire de... l'*Intellect actif* » (2). Quant aux modernes, Ibn Rochd n'en connaît, dit-il, aucun qui, sur ces deux questions, ait énoncé les affirmations attribuées aux falâcifa par El-Ghazâlî, à l'exception d'Ibn Sînâ (3). C'est en effet, notons-le, à Ibn Sînâ, qu'El-Ghazâlî et Maïmonide ont, sans doute, emprunté la théorie que nous venons de les voir exposer en l'attribuant aux falâcifa en général (4).

Telle est, en substance, la réponse d'Ibn Rochd. Si nous attendions de lui, en cette occasion décisive, une profession de foi nettement fidéiste, n'aurions-nous pas lieu de nous montrer déçus ? Encore faut-il noter qu'en débarrassant provisoirement cette réponse des détails qui la noient, et qui sont loin, nous le verrons, d'en accentuer le caractère antirationaliste, nous en avons plutôt exagéré la netteté. Telle quelle, cependant, on peut la prendre, à première vue, pour un désaveu des théories d'Ibn Sînâ, exposées par El-Ghazâlî : car chaque fois qu'Ibn Rochd,

(1) *Tahafot et-tahâfot*, p. ١٢٦, l. 22 et suiv. Voir plus haut, p. 127, l. 8, à l. 5 du bas.

(2) *Ibid.*, p. ١٢٧, l. 10 à l. 12.

(3) *Ibid.*, p. ١٢٦, l. 4 du bas et 3 du bas, et p. ١٢٧, l. 9.

(4) Cf. Haneberg, *Zur Erkenntnisslehre von Ibn Sina und Albertus Magnus*, in *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften*. München, 1868, p. 246 au bas, à p. 249.

surtout sur des questions métaphysiques ou métaphysico-religieuses, oppose les anciens aux modernes, en particulier à Ibn Sînâ, c'est au désavantage de ces derniers. Telle est bien l'impression qu'il veut donner ici à ses lecteurs. Mais qu'est-ce à dire? Entend-il rejeter en bloc toutes les idées de son prédécesseur? N'en repousse-t-il que certains détails (1)? A défaut d'une déclaration précise de notre auteur, des textes méthodiquement rapprochés, vont dissiper nos doutes.

Qu'Ibn Rochd soit pleinement d'accord avec Ibn Sînâ sur les principes, c'est ce dont nous ne pouvons douter. Nous venons de le voir, dans son *Tahâfot*, approuver les anciens d'avoir dit que la révélation donnée aux prophètes leur vient de Dieu *par l'intermédiaire de l'Intellect actif*; et plus loin, vers la fin du même ouvrage, il écrit cette phrase significative : « *La plus vraie de toutes les propositions* est la suivante : « Tout *prophète est philosophe* ». Mais, ajoute-t-il aussitôt, tout philosophe n'est pas prophète » (2). On ne saurait, en moins de mots, résumer plus nettement la théorie de l'inspiration prophétique d'Ibn Sînâ, que nous exposaient tout à l'heure El-Ghazâlî et Maïmonide. Notons qu'Ibn Rochd adopte également, dans les grandes lignes, la théorie des miracles de prophètes, qui, jointe à la précédente, complète la doctrine avicennienne du prophétisme. Car voici en quels termes il répond à l'exposé que vient d'en faire El-Ghazâlî. Après avoir déclaré qu'entre les falâcifa, seul, à sa connaissance, Ibn Sînâ a formulé ces affirmations, il ajoute : « Si l'existence du miracle est certaine (3), et s'il est possible qu'un corps su-

(1) Ce ne serait pas la seule fois qu'Ibn Rochd reprocherait, en gros, à Ibn Sînâ d'avoir erré pour s'être écarté de ses prédécesseurs et d'Aristote, sans qu'on puisse constater une divergence notable justifiant cette critique du Commentateur. Par exemple, touchant la théorie de la connaissance. Cf. Haneberg, *article cité*, p. 232, et p. 233, l. 17 à l. 26.

(2) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٤٠. l. 7.

(3) Cette restriction vise à écarter les miracles qui rompraient le cours ordinaire des choses, c'est-à-dire qui violeraient les lois de la nature,

bisse, de la part de quelque chose qui n'est pas un corps ni une faculté dans un corps (1), un changement qualitatif (2), ce qu'il [c'est-à-dire Ibn Sînâ] donne en fait de cause de ce genre est possible (3). En effet, l'homme (4) ne peut pas faire tout ce qui est possible par nature. Car ce qui est possible pour l'homme est connu, et la plupart des choses possibles en elles-mêmes sont impossibles pour lui. La confirmation [de la mission] d'un prophète, c'est qu'il accomplit quelque prodige. *Mais il n'y a pas besoin pour cela d'admettre que les choses impossibles aux [yeux de] la raison sont possibles pour les prophètes* (5). Si tu examines les miracles dont l'authenticité est certaine, tu trouveras qu'ils sont de ce genre. Le plus évident d'entre eux est le Livre précieux de Dieu, dont [on] ne [connaît]

comme le changement d'un bâton en serpent, etc., miracles dont les falâcifa nient l'authenticité (Cf. *supra*, p. 140, l. 9 à l. 12). — Les falâcifa, a dit encore El-Ghazâlî dans son *Tahâfot* (p. ٦٦, l. 14 à l. 18), nient que ces miracles soient connus par *tradition répétée* (لم يتواتر *lam yatawâtar* — sur le sens précis de ce terme technique, cf. *Le taqrîb de En-Nawawi*, traduit et annoté par W. Marçais. Paris, 1902, pp. 200 et 201), ou les interprètent allégoriquement.

(1) C'est-à-dire de la part d'une substance immatérielle, d'une âme, de la part de l'âme du prophète.

(2) تغيّر استحالة *taghayyor istihâla*. Calo traduit : *absque mutatione ejus*, ce qui répond évidemment à une variante غير استحالة *ghaïra 'stihâla*. — Notons que *taghayyor* = μεταβολή, et *istihâla* = ἀλλοίωσις. — La possibilité, la réalité d'une action de ce genre, est un article fondamental de la doctrine des falâcifa, en particulier d'Ibn Rochd. Ex. : l'action de l'Intellect actif sur le cœur et le cerveau de l'homme pour y produire la pensée. Cf. *supra*, p. 133, l. 19 et suiv. Cf. *Aristotelis... Opera... cum Averrois comm...* Colliget, liv. II, ch. xx.

(3) Au lieu de الممكن je lis ممكن. Telle était certainement la leçon du manuscrit de Calo, puisqu'il traduit : *est possibile*. — Il s'agit des miracles produits par l'action directe de l'âme du prophète sur les corps extérieurs.

(4) C'est-à-dire : tout homme, un homme quelconque.

(5) L'auteur, dans ce passage, veut établir qu'entre la catégorie des choses impossibles en soi et celle des choses possibles pour tout homme, il y a une catégorie intermédiaire : celle des choses possibles pour l'homme en général, compatibles avec la nature humaine, mais que seuls réalisent, en fait, les hommes d'une rare perfection, les prophètes.

point [qu']il est un miracle par voie de tradition orale, comme la transformation d'un bâton en serpent, mais dont le caractère miraculeux (1) est certain par voie de simple sensation et de réflexion pour tout homme... Et par là, ces miracles (2) sont supérieurs à tous les autres miracles. Que cela suffise à ceux qui ne [savent] point se contenter de garder le silence sur cette question, mais qu'ils sachent que la voie des hommes d'élite, pour reconnaître les prophètes, est une autre voie qu'a signalée Aboû Hâmid [El-Ghazâlî] (3) en plus d'un endroit, à savoir l'acte émanant de la qualité pour laquelle le prophète est appelé prophète, c'est-à-dire la prédiction de choses cachées et l'institution de lois religieuses conformes au bien et faisant obtenir par les actions ce en quoi [consiste] le bonheur de tous les gens ».

De ces passages significatifs, tirés du *Tahâfot et-tahâfot*, et enchevêtrés étroitement dans ce livre avec ceux-là même qui donnaient, à première vue, l'impression d'une doctrine fidéiste, antirationaliste, il résulte clairement qu'Ibn Rochd n'a pas un instant cessé de rester fidèle aux principes du rationalisme, qu'il ne s'écarte en rien d'essentiel, sur ce point, d'Ibn Sînâ. Il proclame avec lui que le prophétisme est un fait purement naturel puisqu'il résulte seulement d'un ensemble de causes telles que les suivantes : retentissement, refusé au philosophe, de la connaissance intellectuelle dans l'imagination du prophète; perfection chez le prophète, non seulement de la faculté intellectuelle comme chez le philosophe, mais aussi de la faculté imaginative, la perfection d'une faculté n'ayant d'ailleurs d'autre

(1) معجز *mo'djiz, miraculeux* : ici dans le sens de *merveilleux*. Cf. *supra*, p. 125, n. 3.

(2) Notre texte porte هذه المعجزة *ce miracle*; mais la traduction de Calo, *haec miracula*, prouve l'existence de la variante هذه المعجزات *ces miracles*, qui donne un sens préférable.

(3) La traduction de Calo porte : *Avicenna* (au lieu de *Algazel*). S'agit-il d'un lapsus ou d'une variante, d'ailleurs également admissible ?

condition que la parfaite constitution de son organe; pureté des sentiments et des mœurs. De même pour les miracles accomplis par les prophètes : ou bien ils se réduisent à de simples manifestations de la révélation prophétique même, telle qu'elle vient d'être définie, comme l'institution de lois religieuses, la prédiction de choses cachées, le caractère inimitable du style; ou bien, s'ils constituent des prodiges d'ordre physique, ils se réduisent en tout cas à une action extérieure que toute âme humaine serait en état d'exercer, elle aussi, sur d'autres corps que le sien, si elle possédait le même degré de pureté et de force, action qui, loin d'apparaître jamais comme impossible aux yeux de la raison, doit, au contraire, demeurer toujours conforme aux lois de la nature. Le prophète n'est donc, en résumé, qu'un homme parvenu au degré le plus haut et le plus complet du développement humain : il représente le parfait instrument dont a besoin l'*Intellect actif*, c'est-à-dire la Raison impersonnelle de tout notre monde sublunaire, émanée elle-même de la Raison divine, pour réaliser par lui, dans l'intérêt de l'humanité entière, sous forme d'intuitions imaginatives parfaitement conformes à la raison, dont elles découlent, l'œuvre religieuse et sociale; tandis que par le cerveau du philosophe, l'Intellect actif ne peut produire que des spéculations discursives et abstraites, aptes à régir la conduite des « hommes de démonstration », mais qui demeureraient sans action sur l'âme du vulgaire.

Pleinement d'accord avec Avicenne sur les principes de toute cette théorie, Averroès, en outre, ne laisse soupçonner nulle part, fût-ce par l'indication la plus légère, qu'il soit en désaccord avec son prédécesseur sur aucun point de détail.

Pourtant, quand il oppose l'attitude d'Ibn Sînâ à celle des anciens et des autres falâcifa, c'est assurément pour l'en blâmer.

La conclusion s'impose donc. Ce qu'Ibn Rochd reproche

à Ibn Sînâ touchant sa théorie du prophétisme, de l'inspiration, des miracles, ce n'est point ce qu'il a dit, c'est seulement de l'avoir dit : c'est de s'être départi de la sage réserve observée par tous les autres philosophes, grecs ou musulmans, et d'avoir révélé dans des livres, exposés à tomber entre les mains du vulgaire, et d'un genre trop peu abstrus pour rebuter sa curiosité, une théorie philosophico-religieuse de caractère ésotérique.

Instruits de cette théorie du prophétisme courante chez les falâcifa, sachant qu'elle est admise en particulier par Ibn Rochd, connaissant les raisons pour lesquelles il se croit tenu de ne point l'exposer ouvertement, tout nous devient clair maintenant dans les textes volontairement ambigus qui, tout à l'heure nous embarrassaient. Nous avons la clef de l'énigme. Nous voilà au nombre des initiés capables de saisir au passage et d'interpréter les moindres signes d'intelligence. Reprenons donc ces textes, pour les examiner à cette lumière nouvelle, et les éclairer, en outre, par d'autres textes des mêmes ouvrages, qui contribueront à les replacer dans leur véritable jour.

Tout d'abord, Ibn Rochd a proclamé la nécessité des religions ; entendez : pour le vulgaire, non pour les hommes de démonstration. Il a déclaré, par exemple, qu' « une religion fondée sur la seule raison est *inférieure* aux religions tirées à la fois de la raison et de la révélation » (1). Cela signifie : Une religion de philosophe, fondée tout entière sur le raisonnement abstrait, ne conviendrait qu'aux hommes de démonstration, tandis qu'une religion de pro-

(1) Voir plus haut, p. 126, l. 9 à l. 11. — Notons que, pour Ibn Rochd, cette expression « une religion fondée sur la seule raison, une religion de philosophe » ne peut être qu'une contradiction dans les termes, à moins que par cette expression impropre on ne veuille désigner purement et simplement la philosophie. Aussi ne l'a-t-il pas prise à son compte et a-t-il eu soin de dire : « *Ceux qui admettent qu'il peut exister* une religion fondée sur la raison seule *doivent reconnaître* qu'elle est inférieure aux religions tirées à la fois de la raison et de la révélation » (voir plus haut, p. 126, l. 8 à l. 11).

phète, par le sens extérieur des textes qu'il a promulgués et qui expriment ses intuitions imaginatives issues de sa raison, s'adresse à l'esprit et au cœur de tous les hommes, tout en attirant, par des allusions, l'attention des seuls philosophes sur l'interprétation rationnelle de ces mêmes textes. C'est pourquoi Ibn Rochd dira encore, dans le même sens, qu'on [c'est-à-dire le vulgaire] ne peut se passer de ce législateur (1). Cependant, à un certain point de vue, la religion est indispensable aux philosophes eux-mêmes; mais Ibn Rochd, dans un passage du *Tahâfot* (2), a eu soin de nous expliquer comment il faut entendre cette restriction : Si le philosophe a besoin de la religion, ce n'est pas en tant que philosophe, ce n'est pas pour raisonner en philosophe, ni pour régler sa conduite de philosophe et atteindre ainsi sa félicité propre; c'est seulement dans la mesure où la vie du penseur plonge encore nécessairement dans la vie ordinaire, c'est-à-dire d'abord pendant le jeune âge, alors qu'il fait encore partie du vulgaire, puis à cause des rapports sociaux que tout homme, fût-il philosophe, entretient nécessairement, pour vivre, avec tous ses semblables, et qui lui font une nécessité de ne point porter atteinte à la seule discipline qui convienne au vulgaire, la discipline religieuse. Le philosophe a besoin de la religion en tant qu'homme : la philosophie n'en a aucunement besoin; elle se suffit à elle-même.

C'est donc pour le vulgaire seulement qu'il peut être question de mystères proprement dits : toutes les vérités accessibles à la seule démonstration apparaissent nécessairement aux hommes du vulgaire comme des mystères impénétrables; et les philosophes, sous peine d'infidélité ou d'hérésie, doivent les leur présenter comme telles (3),

(1) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٣٩, l. 8 du bas.

(2) *Ibid.*, vers la fin de l'ouvrage, p. ١٣٩, l. 6 du bas, à p. ١٤٠, l. 1. Nous avons donné plus haut, p. 121, l. 3 à l. 22, la traduction de tout le passage.

(3) Voir plus haut, p. 77, l. 14 à l. 18.

bien qu'ils en possèdent eux-mêmes des démonstrations. Qu'on relise attentivement tous les textes d'Ibn Rochd relatifs à de prétendus mystères : on verra qu'ils ne disent rien de plus ; qu'ils sont accompagnés de restrictions intentionnellement introduites pour leur conserver, en en restreignant la portée au seul vulgaire, leur signification véritable. Quand il a dit que certaines discussions « passent les limites de la Loi religieuse, en agitant des questions qu'aucune loi religieuse n'ordonne [de résoudre], *parce que les facultés humaines en sont incapables* », il a eu soin d'ajouter immédiatement : « On n'est pas *obligé d'expliquer* (1) toutes les questions d'ordre théorique sur lesquelles la Loi divine reste muette et d'*exposer à la masse* les [conclusions] auxquelles conduit la spéculation, comme des dogmes religieux. Il faut donc s'abstenir d'[exposer] tout sujet de ce genre sur lequel se tait la Loi divine, *déclarer à la masse* que la raison humaine est incapable d'approfondir de tels problèmes, et *ne pas dépasser l'enseignement religieux donné par la Loi divine*, car c'est *l'enseignement destiné à tous indistinctement* et qui *suffit à produire l'effet voulu*. De même que le médecin explique, seulement, ce qui concerne la santé, dans la mesure qui convient pour que les gens bien portants la conservent et que les malades guérissent de leur maladie, de même en

(1) Le verbe فحص *fahaça* ne signifie pas ici approfondir, *résoudre* (M. Asín *resolver*, p. 281, l. 30, de son article : *El Averroísmo teológico de Santo Tomás*...), mais *expliquer* [à quelqu'un], ainsi que le prouve, quatre lignes plus bas, un passage parallèle du même texte, dans lequel l'auteur dit que « le médecin *explique* (يفحص *yafhaço* ; M. Asín : *explicar*, p. 282, l. 6), seulement, [à ses clients], ce qui concerne la santé, dans la mesure qui convient pour que les gens bien portants la conservent..., etc. ». Mais le médecin doit étudier, évidemment, pour son propre compte, par la méthode appropriée, toutes les questions sans exception relatives à la santé ou à la maladie, et de même le philosophe, par la méthode démonstrative, toutes les questions philosophiques, c'est-à-dire toutes les questions relatives à l'Univers, à Dieu, et aux rapports de l'un avec l'autre. (Cf. *supra*, p. 49, l. 18 à l. 20, la définition de la philosophie par Ibn Rochd.)

est-il du Législateur : il ne fait connaître *à la masse* des hommes les choses [cachées] que dans la mesure nécessaire pour qu'ils obtiennent la félicité » (1). D'où il résulte que, *pour les philosophes,* il n'y a rien de caché. Un peu plus loin (2), l'auteur indique l'attitude que doit prendre, en de pareilles questions, l'homme de démonstration, selon que son interlocuteur est homme de démonstration ou ne l'est pas (3), et dans ce dernier cas, selon qu'il est croyant ou infidèle ; et il termine par cette conclusion, d'où il ressort clairement que, pour le philosophe, *aucune* des questions théoriques passées sous silence dans la Loi religieuse, et dont il parlait tout à l'heure (4), n'échappe à la démonstration, à l'évidence rationnelle, que pour sa raison il n'existe point de mystères : « Telle doit être la règle de conduite de l'homme de démonstration, à quelque religion qu'il appartienne, et particulièrement s'il appartient à notre religion, cette [religion] divine dans laquelle *aucune question théorique* n'est *passée sous silence* sans que *soit indiquée* dans la Loi *la solution qu'en donne la démonstration* et sur laquelle se tait l'enseignement destiné au vulgaire » (5).

Si dans les questions sur lesquelles la religion reste muette le philosophe ne se heurte à aucun mystère proprement dit, en rencontre-t-il donc dans les questions qu'elle tranche, dans les dogmes qu'elle enseigne? Pas davantage. Il est bien vrai qu'Averroès parle, avec insistance, de choses que « la raison humaine est incapable de percevoir », qui « dépassent la portée de la raison », et que « Dieu enseigne à l'homme par le moyen de la révélation » ;

(1) *Tahâfot et-tahâfot,* p. ١١٠, l. 18 à l. 24.

(2) *Ibid.*, p. ١١٠, l. 6 du bas, à p. ١١١, l. 3.

(3) Comparer, sur ce point, le long développement qui termine les *Manâhidj*, de la p. ١٢٤, l. 7, jusqu'à la fin du traité, en particulier p. ١٢٥, l. 9, à p. ١٢٧, l. 3.

(4) Voir plus haut, p. 149, l. 7 à l. 10, l. 12 et 13.

(5) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١١١, l. 1 à l. 3. Cf. *ibid.*, p. ١٢٩, l. 27 et 28; *Façl el-maqâl*, p. 26, l. 4 du bas, à p. 27, l. 3; p. 51, l. 1 et 2.

et ces choses inaccessibles, nous dit-il, sont de deux sortes : « ou bien inaccessibles aux [facultés] naturelles d'une catégorie d'hommes... ou bien *inaccessibles absolument*, c'est-à-dire qu'*il n'est pas dans la nature de la raison de les atteindre* » ; mais Ibn Rochd a grand soin d'ajouter aussitôt « en tant que raison » (1). Cela veut dire évidemment, pour qui a présente à l'esprit la théorie du prophétisme précédemment exposée, que les connaissances de cet ordre échappent, par nature, à la raison raisonnante, mais qu'elles sont accessibles à cette forme intuitive de la raison qui résulte du retentissement de la raison ou intellect (2) dans l'imagination, et qui constitue la vision prophétique. Si d'ailleurs nous interrogeons les textes mêmes d'Ibn Rochd, pour savoir quelles sont au juste ces connaissances uniquement accessibles à la raison intuitive des prophètes, nous pouvons pleinement nous convaincre qu'elles n'ont rien de commun avec des mystères proprement dits. Il s'agit là, nous dit Ibn Rochd, dans le passage même que nous venons de citer, non pas de vérités d'ordre spéculatif et transcendant, mais de connaissances d'ordre pratique « nécessaires pour la vie de l'homme et pour son existence » (3). Il insiste sur cette idée, il y revient, il l'explique. « Les falâcifa, dit-il, pensent, en effet, que l'homme ne peut vivre en ce monde sans les arts pratiques, qu'il ne peut vivre ni en ce monde ni dans l'autre sans les vertus spéculatives, qu'aucun des premiers et aucune des secondes ne peut être parachevé, ni même atteint, sans les vertus morales, et que les vertus morales ne sont possibles que par la connaissance du Dieu Très-Haut et sa glorification par l'[accomplissement des] devoirs de piété institués dans chaque religion, comme les prières, les oraisons, et autres formules sem-

(1) Voir plus haut, p. 126, av.-dern. l., et 127, n. 1.

(2) Il ne faut pas oublier que le seul et même mot arabe عقل '*aql* (= νοῦς) se traduit en français tantôt par *raison*, tantôt par intellect.

(3) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ٦٩, l. 3 du bas et l. 2 du bas.

blables prononcées en l'honneur du Dieu Très-Haut, des anges et des prophètes (1). » Un peu plus loin, Ibn Rochd généralise : il joint à la connaissance de Dieu « tous les autres principes fondamentaux, comme la félicité future » (2), aux devoirs de piété « les actions qui conduisent à la félicité dans l'autre monde » (3), et il ajoute que, sur ces dogmes et ces préceptes d'action, toutes les religions sont d'accord, bien qu'*elles diffèrent par le plus et par le moins* (4). Ce qu'il entend par cette différence de degré entre les religions, Ibn Rochd l'explique en divers passages : « Le fondateur de religion a besoin de savoir quel degré de connaissance de Dieu convient au vulgaire pour être heureux et quelles sont les méthodes qu'il faut employer pour l'y conduire » (5); il a besoin de connaître également « quel est dans la vie future le degré du bonheur et du malheur, et aussi quel degré de bonnes œuvres est cause de la félicité; car de même que les aliments ne sont cause de la santé... qu'en certaine quantité et à certain moment, de même en est-il des bonnes et des mauvaises actions » (6). « Tout cela... [les prophètes] le savent par une intuition certaine, en particulier [ce qui concerne] l'institution des doctrines religieuses, l'établis-

(1) *Ibid.*, p. ١٣٩, l. 13 à l. 17.

(2) *Ibid.*, p. ١٣٩, l. 20 et 21.

(3) *Ibid.*, p. ١٣٩, l. 24.

(4) *Ibid.*, p. ١٣٩, l. 18 et 19. — « Toutes les religions, dit-il encore, ...s'accordent à reconnaître l'existence de Dieu, de ses attributs, de ses actions, bien qu'elles diffèrent, touchant l'essence du premier principe et touchant ses actions, *par le plus et par le moins*. Et de même, elles s'accordent au sujet des actions qui conduisent à la félicité dans l'autre monde, bien qu'elles diffèrent quand elles fixent *la mesure de ces actions.* » (*Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٣٩, l. 21 à l. 25). Ibn Rochd ajoute cependant : « Toutes les religions s'accordent à admettre une autre vie, bien qu'elles diffèrent touchant *sa manière d'être* في كيفيتها *fî kaïfiyyatiha* » (*ibid.*, p. ١٣٩, l. 21 et 22); mais il entend par là les symboles et leurs *degrés*. Voir plus loin, p. 155, l. 2 à l. 5.

(5) *Manâhidj*, p. ١٠١, l. 7 et 8; trad. all., p. 93, l. 4 à l. 7.

(6) *Ibid.*, p. ١٠٠, dern. l., à p. ١٠١, l. 3; trad. all., p. 93, l. 5 du bas à dern. l.

sement de la législation, les indications relatives à la vie future (1). » Mais cette intuition est plus parfaite chez tel prophète que chez tel autre : les symboles qu'il aperçoit et qu'il répand agissent avec plus de force sur l'imagination, sur le cœur, sur la volonté des masses ; le genre d'actions qu'il prescrit, les degrés, les moments qu'il assigne à ces actions, sont plus propres à plier les hommes du vulgaire, à engendrer en eux ces habitudes salutaires qu'on appelle les vertus (2), et à leur procurer ainsi, en ce monde puis dans l'autre, le degré de félicité dont ils sont susceptibles. C'est en cela que la religion musulmane l'emporte sur toutes les autres : « Ce qu'elle enseigne touchant la vie future est plus propre à exciter aux actions vertueuses que ce qu'enseignent les autres : et pour cette raison, il est meilleur de représenter à [tous] les [hommes] la vie future sous des formes corporelles que sous des formes spirituelles. C'est ainsi que le Dieu Très-Haut a représenté le paradis qu'il promet à ceux qui le craignent comme « un jardin où courent des rivières » (3) » (4). Voilà pour les dogmes. Voici pour les préceptes ou règles d'action : « La plus louable... de ces [règles de conduite] est celle qui excite le mieux tous les hommes aux actions vertueuses, en sorte que ceux qui ont été élevés suivant cette [règle] aient une vertu plus parfaite que ceux qui ont été élevés suivant d'autres. Telles sont les prières chez nous. Car il n'y a pas de doute que la prière éloigne de l'immoralité et des actions blâmables, comme l'a dit le Dieu

(1) *Ibid.*, p. ١٠١, l. 8 à l. 10 ; trad. all., p. 94, l. 8 à l. 11.

(2) Les vertus *pratiques* et les vertus *morales*. Cf. *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٤٠, l. 13.

(3) *Qoran*, II, 23 ; III, 13 ; IV, 60 ; X, 9. — La suite du passage insiste sur ce point qu'il s'agit d'un symbole à l'usage du vulgaire et non des philosophes, car le Prophète a dit à leur intention, en parlant du Paradis : « ce qu'aucun œil n'a vu, ce qu'aucune oreille n'a entendu, ce qui ne s'est jamais présenté au cœur d'un mortel », et Ibn 'Abbâs : « Entre cette vie et la vie future, il n'y a de commun que les noms ».

(4) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٤٠, l. 20 à l. 23.

Très-Haut, et que la prière instituée dans cette religion-ci est *propre à produire cet effet d'une façon plus parfaite* que les prières instituées dans toutes les autres religions; *cela tient au nombre et aux heures des prières* [qui y sont] fixés, *aux formules* [dont elles se composent] *et aux autres conditions de purification et d'abstention*, je veux dire l'abstention d'actes et de paroles qui en détruisent la validité » (1).

Nous comprenons, maintenant, le vrai sens de tout cet ensemble de textes qui paraissent affirmer l'existence de mystères proprement dits, c'est-à-dire de vérités transcendantes et primordiales, incompréhensibles par nature pour tout esprit humain, principes intangibles qui, concurremment avec les principes premiers rationnellement évidents, s'imposeraient comme points de départ aux raisonnements de la philosophie elle-même. En réalité, tous ces textes visent seulement à signaler chez les prophètes, non pas au-dessus mais à côté de la raison, et en un certain sens au-dessous de la raison, puisque c'est d'elle qu'elles sont issues, ces intuitions d'ordre imaginatif, symboles ou préceptes, qui traduisent sous forme sensible, à l'usage du vulgaire, les vérités adéquates de la philosophie, les règles démontrables de la morale rationnelle, intuitions qui constituent à elles seules tout le bagage propre de la religion.

Quant aux miracles, Ibn Rochd en parle exactement dans le même style que des prétendus mystères, et les range expressément dans la même catégorie : Ils font partie « des principes des religions » (2). Pas plus que « les autres principes des religions » (3) on ne doit « chercher à les expliquer [au vulgaire] ni les mettre en question » (4). « Il n'y a pas à douter de leur existence, [toujours con-

(1) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٤٠, l. 15 à l. 20.
(2) *Ibid.*, p. ١٢٦, l. 23.
(3) *Ibid.*, p. ١٢٦, l. 24 et 25.
(4) *Ibid.*, p. ١٢٦, l. 23.

forme, nous l'avons vu (1), aux lois de la nature], bien que leur manière d'être [c'est-à-dire la forme symbolique sous laquelle ils sont présentés dans les textes sacrés] soit chose divine [c'est-à-dire affaire d'intuition prophétique], inaccessible à la raison [raisonnante] de l'homme. [Si l'on ne doit pas les mettre en doute], c'est qu'ils sont les principes des actions par lesquelles l'homme est vertueux. Or il n'est possible d'acquérir la science [philosophique, démonstrative], qu'après avoir acquis la vertu. On ne doit donc pas entreprendre d'approfondir les principes qui conditionnent la vertu avant d'avoir acquis la vertu (2). »

Ne semble-t-il pas résulter de ce dernier trait qu'*après* avoir acquis la vertu, on puisse, et l'on doive, selon Ibn Rochd, s'appliquer à approfondir tous ces principes religieux, si l'on est en état de se livrer à une pareille étude, c'est-à-dire si l'on est philosophe ? Par suite, cette proposition, à laquelle nous avons vu se réduire, en fin de compte, l'antirationalisme prétendu d'Averroès : « Il y a des symboles et des préceptes, merveilleusement appropriés aux besoins du vulgaire, que la raison du philosophe ne saurait inventer, et qui ne relèvent que de l'intuition prophétique », cette proposition elle-même, Ibn Rochd ne l'aurait entendue qu'en un sens tout relatif. Témoin la restriction formulée dans le texte suivant : « Tout cela, ou la plus grande partie, ne peut être connu que par une révélation (il s'agit de tout ce que doit connaître, au préalable, un fondateur de religion; cf. *supra*, p. 152, l. 11, à p. 153, l. 2); *ou la connaissance qu'en donne la révélation est plus parfaite* » (3). Autrement dit, l'intuition prophétique ne révélerait rien que la raison discursive du philosophe ne pût, au moins en principe, arriver à découvrir par une série plus ou moins longue de raisonnements démonstratifs : la philosophie pourrait, en principe, démon-

(1) Voir plus haut, p. 146.
(2) *Tahâfot et-tahâfot*, p. ١٢٦, l. 26 à l. 29.
(3) *Manâhidj*, p. ١٠١, l. 4 et 5.

trer que le meilleur de tous les symboles, pour représenter aux gens du vulgaire le Paradis, consiste à le dépeindre comme un jardin où coulent des rivières, peuplé de houris aux yeux noirs ; qu'il faut, de même, leur représenter, poussant au fond de l'enfer, un arbre aux fruits amers appelé *zaqqoûm*, et autres détails du même genre ; que le meilleur nombre de prières qu'on puisse leur prescrire est de cinq par jour, que ces prières doivent être faites à telles heures, se composer de telles et telles formules, de tels et tels gestes ou attitudes du corps, etc. Seulement, il faudrait bien convenir qu'en fait, l'intuition instantanée du prophète est autrement rapide et autrement sûre que les longs raisonnements du philosophe; si longs, qu'en certains cas, lorsqu'il s'agit de statuer sur d'infimes détails, comme par exemple le choix de telle formule de prière, ils deviendraient interminables et comporteraient trop de chances d'erreur. De sorte qu'en réalité, dans tous les cas de ce genre, la raison demeurerait impuissante, la nécessité, pratiquement, s'imposerait d'une intuition prophétique.

Telle n'est pas, à coup sûr, la pensée d'Averroès : il ne considère pas l'intuition prophétique comme entièrement réductible à la raison, pas plus en théorie qu'en pratique. Dans sa *Paraphrase au De divinatione per somnum* (1), il établit que, dans le rêve divinatoire, et aussi dans l'intuition prophétique (2), l'intellect fournit seulement la *forme* générale de la chose individuelle à connaître, et l'imagination la reçoit sous forme particulière, individuelle, à raison de la *matière* qui est en cette faculté (3). Cette formule est générale : elle s'applique non seulement aux faits particuliers perçus d'avance dans le rêve divinatoire ou dans la vision prophétique, mais à toute espèce de symbole

(1) *Aristotelis... opera... cum Averrois... commentariis...* Sexti voluminis Pars II, du fol. 30 au fol. 37.

(2) *Ibid.*, fol. 36 C D.

(3) *Ibid.*, fol. 34 K L; fol. 35 G H.

formé dans l'imagination intuitive du prophète, puisqu'un symbole n'est autre chose qu'une idée incorporée dans une *matière*. Il faut donc interpréter les textes d'Ibn Rochd cités plus haut, en un autre sens que celui qui se présentait d'abord à l'esprit. En parlant des choses qu'un prophète doit préalablement connaître pour pouvoir instituer une religion, il disait : « Tout cela, *ou la plus grande partie*, ne peut être connu que par une révélation ». En effet, ces choses qu'un prophète doit connaître et qu'Ibn Rochd venait d'énumérer, sont de deux sortes : ou bien de grandes vérités accessibles à la raison, à la démonstration, en même temps qu'aux arguments dialectiques ou oratoires, comme la connaissance de Dieu, la rémunération future, etc. ; ou bien des intuitions d'ordre purement imaginatif, propres à la vision prophétique, inaccessibles à la raison proprement dite. Cette dernière espèce est la plus nombreuse : elle constitue donc « *la plus grande partie* » de ce genre de connaissances. Ibn Rochd a ajouté : « ou la connaissance qu'en donne la révélation est plus parfaite » ; il a voulu dire plus parfaite pour inciter le vulgaire aux actions qui constituent la vertu commune : il n'entend point par là que la raison mettrait trop de temps à déterminer jusque dans les dernières précisions, en qualité et en quantité, ces symboles et ces actions, mais que la raison en peut déterminer seulement l'*Idée*, la *forme* générale, et que *seule* l'imagination du prophète est apte à particulariser cette *forme*, en lui fournissant une *matière* appropriée aux hommes, aux temps et aux lieux (1). — Il a dit enfin qu' « on ne doit pas entreprendre d'approfondir les principes qui conditionnent la vertu avant d'avoir acquis la vertu ». On peut conclure de là, peut-être, qu'après l'avoir

(1) *Paraphrase au De divinatione per somnum*, fol. 35 G, l. 14, à H, l. 8; cf. fol. 34 L : « istam formam individualem tempori et loco propriam, et uno modo hominum et uni individuo modi » ; fol. 35 I : « illud quod est proprium suo tempori, et suo loco... et suis hominibus ». — Cf. Maïmonide, *Guide des égarés*, t. II, p. 284, l. 3 à l. 8.

acquise, *il n'est plus défendu* de chercher à les approfondir; on ne peut en conclure que la raison puisse jamais y parvenir pour tous ces principes : elle le peut pour ceux de ces principes qui consistent en des vérités d'ordre spéculatif, philosophique, qui sont, dans leur essence dernière, pensée pure, forme pure; pour ceux qui consistent en des connaissances d'ordre législatif, d'ordre proprement religieux, qui sont par essence symbole et *matière*, ni en fait ni en droit elle ne le peut.

CHAPITRE III

Les antécédents de la théorie d'Ibn Rochd chez ses prédécesseurs grecs et musulmans.

Cette conception générale de la religion et de ses rapports avec la philosophie, que nous venons d'étudier chez Ibn Rochd, cette théorie de l'inspiration prophétique, avec ses corollaires relatifs aux symboles, aux révélations ou avertissements divins reçus en songe ou pendant la veille, la distinction d'un double enseignement religieux, exotérique et ésotérique, toute cette doctrine d'Averroès a des origines grecques indéniables, que lui-même ne méconnaît point, car il la place incidemment sous l'égide de Socrate (1). Elle se rattache, en effet, à des conceptions communes à la plupart des philosophes grecs, et qui découlent elles-mêmes des idées, croyances et tendances générales de l'esprit hellénique. Presque toutes les écoles philosophiques de la Grèce (2) se défendent de vouloir détruire

(1) *Paraphrase au De divinatione per somnum*, fol. 34 I K.

(2) En particulier Socrate, Platon, les Stoïciens, les Alexandrins. Voir E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen...*, Socrate : 4. Aufl., 2. Th., 1. Abth., p. 74, l. 11, à p. 91 ; p. 178, l. 7, à p. 179, l. 20 ; Platon : *ibid.*, pp. 579 à 582 ; pp. 925 à 935 ; les Stoïciens : *ibid.*, 3. Aufl., 3. Th., 1. Abth., pp. 309 à 345 ; Plutarque (platonicien pythagorisant) : *ibid.*, 3. Aufl., 3. Th., 2. Abth., pp. 189 à 202 ; les Alexandrins (en particulier Plotin, mais les philosophes musulmans, ce semble, ne lui ont rien emprunté directement) : *ibid.*, 3. Aufl. 3. Th., 2. Abth., pp. 619 à 631 ; 664 à 677. — Cf., dans la traduction française du même ouvrage : *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, trad. de l'allem. par E. Boutroux. Paris 1877-1884, t. III (traduit par E. Belot), Socrate : p. 77, l. 11, à p. 92 ; p. 163, l. 18, à p. 164, l. 4 du bas.

la religion établie, dont elles reconnaissent l'utilité morale et sociale. Elles proclament la nécessité de conserver les symboles, mythes et allégories, qui constituent la religion populaire, et qui sont pour le vulgaire la seule forme possible de religion. Chacun doit suivre, disent-elles, la religion de son pays, car les religions sont toutes vraies, bien que leurs symboles soient plus ou moins clairs, plus ou moins parfaits. Mais tout mythe est le reflet d'une vérité qu'il indique à qui sait l'interpréter. Le philosophe doit donc interpréter, interpréter dans le meilleur sens, tous les mythes religieux; et passant à l'exécution de ce programme, les philosophes grecs retrouvent dans les mythes et symboles des religions populaires, particulièrement de la religion grecque, les plus importantes conceptions philosophiques. Ils professent enfin que l'âme humaine a le pouvoir de percevoir l'avenir quand, dans un état d'enthousiasme, dans l'extase prophétique, elle oublie le présent (1). Aussi n'ont-ils garde de révoquer en doute la réalité des oracles, qui représentent une forme particulière de la croyance à la révélation divine, au prophétisme.

Ibn Rochd pouvait donc trouver, indiqués déjà, chez ses modèles grecs, les linéaments principaux de sa conception des rapports entre la philosophie et la religion. Mais la mythologie païenne se prêtait très facilement à une conciliation avec la philosophie grecque. Il n'en allait pas de même de la religion musulmane, qui en prend le contrepied (2). Une tâche nouvelle s'offrait donc aux falâcifa, qui exigeait d'eux encore, à défaut d'une originalité complète, une certaine initiative, beaucoup de souplesse et d'ingéniosité. Ils n'y faillirent point, l'exemple d'Ibn Rochd vient de nous l'attester. S'il fallait, en somme, indiquer un point sur lequel les falâcifa ont su faire preuve d'une indéniable

(1) Exemple la Pythie. — Cf. Plutarque, dans Zeller, *Die Philosophie der Griechen*... 3. Aufl., 3. Th., 2. Abth., p. 195, l. 9 à l. 15.

(2) Voir plus haut, pp. 25 à 30, en particulier p. 25, n. 2.

originalité, nous nommerions avant toute autre cette question capitale de l'accord entre la religion et la philosophie (1).

Mais quelle part au juste doit-on reconnaître à Ibn Rochd, le dernier en date des grands falâcifa (2), dans cette œuvre de développement et d'adaptation à l'islâm d'une conception grecque d'origine? Quel est, en d'autres termes, son degré d'originalité, non plus par rapport à ses prédécesseurs grecs, mais par rapport à ses prédécesseurs musulmans? Leur attitude, en cette question, est-elle complètement opposée à la sienne (3)? est-elle analogue (4)? est-elle identique?

Les falâcifa d'Orient (5) n'ont laissé, à notre connaissance, aucun traité spécialement consacré à cette question fondamentale de l'accord entre la religion et la philosophie. Serait-ce donc qu'ils s'en désintéressaient?

D'abord, de ce que nous ne connaissons aucun traité de ce genre qui soit de la main des falâcifa orientaux, il serait téméraire de conclure qu'ils n'en ont jamais composé. Nous ne possédons qu'une faible partie de leurs écrits.

(1) Cf. notre thèse sur *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 66.

(2) Ibn Rochd est mort en 1198. On ne peut guère compter parmi les grands falâcifa Ibn Sab'în, natif de Murcie, mort à La Mekke en 1269, et fondateur d'une secte mystique. — Voir dans le *Journal Asiatique*, année 1853, série V, t. I, pp. 240 à 274, l'article d'Amari intitulé : *Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II*, et celui de M. Mehren (année 1879, série VII, t. XIV, pp. 341 à 454) : *Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'în Abdoul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen.*

(3) C'est le point de vue de M. Asín. Voir plus haut, p. 16, l. 3 à l. 10.

(4) C'est le point de vue de M. Mehren. Voir plus haut, p. 12, l. 4 du bas, à p. 13, l. 3 du bas.

(5) Quoique un peu flottante, la limite entre les deux moitiés du monde musulman, l'Orient (*machriq*) et l'Occident (*maghrib*), coïncide, d'une manière générale, avec la frontière occidentale de l'Égypte. Cette délimitation est particulièrement exacte en matière religieuse (cf. E. Doutté, *Merrâkech*, 1er fasc. Paris, 1905, p. 54, n. 1, avec références) et en matière philosophique. — Les principaux falâcifa *orientaux* sont : El-Kindî, m. vers 870, El-Fârâbî, m. en 950, Ibn Sînâ, m. en 1037.

Ceux dont il existe encore des manuscrits, dans les bibliothèques publiques par exemple, n'ont pas tous été, il s'en faut, l'objet d'un examen attentif et compétent. Plus d'un figure au catalogue de ces bibliothèques avec une fausse attribution de contenu, de titre, ou même d'auteur (1). Beaucoup ont, de bonne heure, disparu, et ne nous sont connus que par le titre : leur contenu, souvent, demeure énigmatique (2). Certains furent vraisemblablement détruits en portefeuille, avant d'avoir eu les honneurs de la copie, lors des grandes destructions de manuscrits ordonnées par les souverains, aussi bien dans l'Orient que dans l'Occident musulman, aux époques de réaction orthodoxe (3). Il se peut enfin que, par les soins mêmes de leurs auteurs, plusieurs traités sur les rapports de la philosophie et de la religion soient restés inconnus du public, car la question, poussée à fond, avait un caractère ésotérique. On ne pourra donc jamais établir qu'aucun des falâcifa d'Orient ne se soit avisé d'agiter dans un écrit spécial cette question d'importance primordiale. Mais ce point n'offre, au surplus, qu'un intérêt secondaire : si au lieu de la traiter dans un livre *ad hoc*, ils lui réservaient une place d'honneur dans le cadre d'un ouvrage plus compréhensif, ou même dans leur enseignement verbal et ésotérique, ils témoignaient tout aussi bien par là qu'ils n'en méconnaissaient nullement l'importance.

(1) Voir, par exemple, notre thèse sur *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 32 à 36, p. 37, n. 2, et notre édition avec trad. franç., du *Hayy ben Yaqdhân*, d'Ibn Thofaïl, Introd., p. xvi, les neuf dern. l.

(2) Le titre d'un livre arabe ne donne, le plus souvent, aucune indication sur le contenu ; par exemple : *La perle précieuse* الدرّة الفاخرة *Ed-dorra 'l-fâkhira* (d'El-Ghazâlî). Le sous-titre est, en général, plus explicatif ; exemple, le sous-titre du précédent : *pour révéler les connaissances sur la vie future* في كشف علوم الآخرة *fî kachf 'oloûm el-âkhira*. Mais le sous-titre fait souvent défaut.

(3) Aussi les deux grands philosophes maghribins, Ibn Thofaïl et Ibn Rochd, qui l'ont abordée dans des traités destinés à une certaine publicité, se sont-ils crus obligés de s'en excuser. Voir plus haut, p. 78, l. 20 et suiv., et p. 79, n. 1.

Nous entrevoyons cependant certaines raisons qui pourraient expliquer chez les philosophes musulmans d'Orient un moindre souci de vider avant toute autre cette grave question préliminaire. Les premiers en date, par exemple El-Kindî, vivaient sous les moins musulmans d'entre les khalifes abbassides, sous El-Mâ'moûn et ses successeurs immédiats. Ces puissants souverains, disciples des Mo'tazilites, et novateurs audacieux, représentants avoués des tendances persanes, de la réaction aryenne contre l'esprit de l'islâm, étaient les protecteurs-nés des savants et des philosophes. Plus tard, redevenus, pour des raisons politiques, les champions de l'orthodoxie musulmane, les Abbassides se changent en persécuteurs de la philosophie. Mais ce revirement coïncide avec l'affaiblissement de leur puissance. Or, le morcellement du khalifat tourne à l'avantage des philosophes : avec le nombre des potentats indépendants, ils voient augmenter leurs chances de rencontrer un protecteur (1) et la facilité de trouver refuge contre la disgrâce d'un maître en passant à la cour d'un de ses rivaux (2). Enfin, le mélange confus de races, de civilisations, de religions, qui formait l'empire musulman d'Orient, offrait aux audaces de la philosophie un champ relativement favorable. Pour ces diverses raisons, les falâcifa orientaux pouvaient n'éprouver qu'assez faiblement, peut-être, le besoin de se mettre préalablement en règle avec la religion, en obtenant d'elle, s'il se pouvait, droit de cité pour la philosophie.

Il n'en allait pas de même dans le milieu, plus homogène à tous égards, de l'Islâm maghribin, au temps des falâcifa occidentaux, c'est-à-dire sous la dynastie des Almoravides d'abord, puis sous celle des Almohades.

(1) Exemple, El-Fârâbî et son protecteur Seïf ed-daoula, prince de Haleb (Alep). Voir S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 342; Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 91.

(2) Tel fut, par exemple, le cas d'Ibn Sînâ (Avicenne). Voir S. Munk, *ibid.*, p. 354; Carra de Vaux, *ibid.*, p. 139-140.

La première de ces deux périodes est représentée par Ibn Bâddja (1), qui jouissait auprès des princes almoravides d'une haute considération (2). Nous ne savons sur lui que fort peu de chose : nous pouvons du moins affirmer, comme on le verra tout à l'heure, qu'il n'avait pas entièrement négligé dans ses écrits la question des rapports entre la philosophie et la religion. Il est permis de croire que, s'il en avait eu le loisir, placé comme il l'était dans les mêmes conditions à peu près que ses deux grands successeurs, il n'eût pas manqué de consacrer, lui aussi, à cette grave question, un traité spécial. Mais il mena, pendant sa courte existence, une vie très affairée (3). Nous ne devons donc pas nous étonner de ne trouver dans la liste de ses écrits aucun traité spécial sur la question qui nous occupe.

Sous les deux princes dont Ibn Thofaïl et Ibn Rochd furent l'un et l'autre des protégés et des favoris, Aboû Ya'qoûb Yoûçof et son fils Aboû Yoûçof Ya'qoûb surnommé El-Mançoûr, c'est-à-dire le Victorieux (4), la dynastie almohade était à l'apogée de sa puissance. Comme au temps des Almoravides, l'Afrique septentrionale et l'Andalousie (5) formaient politiquement un seul tout, sous un

(1) Aboû Bekr ben Eç-Çâ'igh Ibn Bâddja, l'Avempace des scolastiques, mort à Fâs (Fez) en 1138 de notre ère.

(2) S. Munk, *Mél. de philos. juive et arabe*, p. 384, l. 2.

(3) « Les affaires de ce monde l'absorbèrent à tel point, nous dit Ibn Thofaïl (*Hayy ben Yaqdhân*, p. 9, l. 20), que la mort l'enleva avant qu'eussent été mis au jour les trésors de sa science et qu'eussent été révélés les secrets de sa sagesse. La plupart des ouvrages qu'on trouve de lui manquent de fini et sont tronqués à la fin... Quant à ses écrits achevés, ce sont des abrégés et de petits traités rédigés à la hâte. » On ne connaît guère de ses œuvres qu'une analyse donnée par Munk (*Mél. de philos. juive et arabe*, pp. 389 à 409) de son *Régime du solitaire*, d'après le commentaire hébreu du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl par Moïse de Narbonne.

(4) Surnom qu'il reçut après la grande victoire qu'il remporta, en 1196, sur Alphonse IX, roi de Castille.

(5) Les Arabes étendent le nom d'*Andalos* (prononcer *Andaloss*), c'est-à-dire Andalousie, à toute l'Espagne musulmane.

pouvoir unique et fort. Le penseur dont la hardiesse spéculative encourait l'animadversion du souverain n'avait guère d'espoir d'échapper aux effets de son courroux. Sans doute, nous l'avons vu plus haut (1), les successeurs d'ʿAbd-el-Mou'men, le pieux et glorieux fondateur de la puissance almohade, n'avaient pas tardé à se désintéresser de la doctrine religieuse à laquelle ils devaient leur élévation, pour cultiver eux-mêmes avec ardeur les sciences profanes et la philosophie. Mais cette attitude du souverain comme homme lui était toute personnelle : il ne pouvait l'afficher en tant que chef d'État, de crainte d'ameuter à la fois contre lui, d'une part le fanatisme de la populace, de l'autre l'intolérance des jurisconsultes et des théologiens. Sous cette double pression, les souverains les plus puissants et les plus éclairés, durent, plus d'une fois, se résigner à sévir, momentanément au moins, contre les falâcifa et les savants, fussent-ils leurs protégés, leurs favoris et leurs compagnons d'étude. Tel avait été déjà le sort d'Ibn Bâddja (2), emprisonné sous l'accusation d'hétérodoxie par ses protecteurs, les princes almoravides, qui eux non plus, vers la fin de la dynastie, ne tenaient pas toujours, on le voit, le titre de philosophe pour un vice rédhibitoire. Un sort analogue attendait Ibn Rochd, enveloppé dans la proscription dont le khalife almohade se vit contraint de frapper, à un moment donné, les savants, les philosophes, et leurs écrits (3).

Telle était, en résumé, au Maghrib, sous les Almohades, la situation politique et religieuse : Uniformité de croyance ; fanatisme des masses populaires, étroitesse d'esprit et intolérance des docteurs ; par suite, nécessité pour les penseurs et pour leurs disciples, nombreux dans la classe élevée, d'user de circonspection dans la manifestation de leurs convictions intimes ; obligation pour le souverain,

(1) P. 95, l. 4, à p. 97, l. 7.
(2) Mort en 533 hég. = 1138.
(3) Voir plus haut, p. 96, n. 2.

en particulier, de ménager le fanatisme régnant, et parfois même de lui donner des gages, en traitant avec quelque rigueur les plus compromis d'entre les savants et les philosophes; difficulté pour les victimes d'échapper, en pareil cas, aux atteintes du puissant khalife, du « maître des deux continents ». Toutes ces conditions réunies faisaient aux philosophes maghribins, bien plus qu'à leurs confrères d'Orient, une impérieuse nécessité de désarmer, avant tout, autant que faire se pouvait, l'hostilité d'une orthodoxie ombrageuse, afin de calmer les légitimes appréhensions politiques de leur royal protecteur et d'assurer ainsi leur sécurité propre. Pour avoir chance d'y réussir, il ne leur suffisait point d'envelopper leur pensée, d'en atténuer l'expression, de chercher à étendre sur toutes leurs doctrines un vernis d'orthodoxie, transparent seulement à des yeux exercés : la haine théologique est clairvoyante. Il fallait aller droit au but, poser, dans sa généralité, la question des rapports entre la religion et la philosophie, et la résoudre en démontrant, textes en mains, que la spéculation philosophique est, de par la Loi divine elle-même, non seulement licite mais obligatoire pour qui peut s'y livrer avec fruit, parce qu'elle seule révèle à ses initiés le sens profond et adéquat des dogmes et des symboles religieux.

Telles sont, sans doute, les raisons pour lesquelles les deux seuls traités, à notre connaissance, qui aient pris pour objet essentiel (1) l'accord de la religion et de la philosophie, ont pour auteurs des philosophes maghribins : Ibn Thofaïl et Ibn Rochd.

Mais, à supposer que les falâcifa d'Orient aient délaissé plus ou moins cette question, il n'en demeure pas moins certain qu'elle ne se posait ni ne se résolvait pour eux d'une autre façon que pour Averroès. A la rigueur, on en trouverait une preuve suffisante dans l'absence complète,

(1) Voir plus haut, p. 31, n. 1.

chez Ibn Rochd lui-même et chez tous les auteurs musulmans, d'une allusion quelconque à une divergence de ce genre entre Ibn Rochd et ses prédécesseurs. Mais on rencontre, en outre, dans les écrits de ces philosophes orientaux, un certain nombre de textes épars, ou chez les historiens, à défaut des textes mêmes, des témoignages fondés sur les textes, qui suffisent à établir l'unité de cette doctrine chez tous les grands représentants de la falsafa.

« El-Kindî, dit Ibn Djoldjol (1) cité par El-Qifthî (2), a composé, suivant la méthode des logiciens (3), un livre pour défendre le prophétisme. » « Contre la théorie, alors connue comme indienne ou brahmanique, dit M. de Boer (4), suivant laquelle la raison suffit comme unique source de connaissance, El-Kindî *prend la défense de la prophétie*, *qu'il cherche d'autre part à mettre d'accord avec la raison*. »

Dans son livre intitulé *Es-Siâça 'l-madîniyya*, *Le régime politique*, El-Fârâbî indique la différence qui existe entre la révélation et la philosophie, et montre que la cité a besoin en même temps d'un *régime politique et de lois religieuses* (5). Dans son traité sur l'Accord entre Platon et Aristote (6), il déclare que les hommes du vulgaire sont

(1) Médecin du khalife d'Espagne Hichâm II (366 hég. = 976, à 399 = 1009). Il avait composé un livre intitulé *Tâ'rîkh el-athibbâ' wa 'l-falâcifa, Histoire des médecins et des falâcifa.*

(2) Ibn al-Qifṭī's *Tā'riḫ al-ḥukamā'*... herausgegeben von... Julius Lippert. Leipzig, 1903, p. ٣٦٨, l. ١٢ à l. ١٤.

(3) Il s'agit de la méthode *démonstrative*, sur laquelle El-Kindî avait composé un livre intitulé : *Kitâb fî 'l-borhân el-manthiqiyy*, *Livre de la démonstration logique* (Cf. *ibid.*, p. ٣٦٩, l. ١٥).

(4) De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, p. 92, l. 12 à l. 15 (sans référence).

(5) Ibn Abî Oçaïbi'a, cité par El-Qifthî, *ibid.*, p. ٢٧٨, l. ١٩ et ٢٠.

(6) Edité et traduit en allemand, par Friedrich Dieterici : *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*, aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben von Dr Friedrich Dieterici... Leiden 1890; *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*, aus dem arabischen übersetzt von Dr Fr. Dieterici... Leiden 1892. Le traité en question a pour titre :

incapables de comprendre les démonstrations et les conceptions philosophiques; « elles ne laissent, dit-il, dans leur esprit, aucune notion représentable (1), et si on s'obstine à les leur inculquer, on ne fait qu'augmenter leur erreur et leur égarement. La façon dont ils se représentent les choses est donc excusable et légitime » (2). Dans cette infirmité intellectuelle du vulgaire, il y a d'ailleurs des degrés (3); « on doit exposer les choses à [chacune de] ces [catégories d']hommes telles qu'ils peuvent se les représenter... et les comprendre » (4). La mission qui incombe « aux hommes inspirés... chargés d'établir les religions » est précisément de « trouver ces arguments *persuasifs* (5)... et merveilleusement utiles » (6). « El-Fârâbî, dit Steinschneider, fait consister la prophétie dans l'union avec l'Intellect actif. L'État parfait est celui qui a un prophète : les autres sont d'une nature inférieure » (7). L'auteur, de plus, signale en note (8), sur la foi du commentaire au *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl par Moïse de Narbonne, une influence exercée par El-Fârâbî et par Ibn Bâddja sur la théorie du prophétisme de Maïmonide, ce qui prouve qu'Ibn Bâddja, en particulier, avait traité plus ou moins amplement cette question, dans le même sens

كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين افلاطون الالاهى وارسطوطاليس « *Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles* ». Il occupe les pp. ١ à ٣٣ du texte arabe de ce recueil, et les pp. 1 à 53 de la traduction.

(1) Nous croyons devoir nous écarter de la traduction que donne Dieterici de ce membre de phrase.

(2) *Ibid.*, p. ٢٦, l. 14 à l. 16; trad. all., p. 42, l. 15 à l. 19. Cf. *ibid.*, p. ٢٦, l. 21 et 22; trad. all., p. 42, l. 31, à p. 43, l. 1.

(3) Cela résulte d'un passage du même texte, p. ٢٦, l. 16 à l. 19; trad. all., p. 42, l. 19 à l. 26.

(4) *Ibid.*, texte arabe, p. ٢٦, l. 20 à l. 21; trad. all., p. 42, l. 29 à l. 31.

(5) Le mot arabe employé ici par El-Fârâbî est le participe actif مقنع *moqni'*, synonyme de l'adjectif اقناعى *iqnâ'iyy* (cf. *supra*, p. 42, l. 7 et 8; p. 44, l. 4 à l. 11).

(6) *Ibid.*, texte arabe, p. ٢٧, l. 1 et 2; trad. all., p. 43, l. 5 à l. 7. Cf. *ibid.*, trad. all., Einleitung, p. xxxv, av.-dern. l., à p. xxxvi, l. 1.

(7) M. Steinschneider, *Al-Farabi*, p. 65, l. 9 à l. 12.

(8) *Ibid.*, p. 65, n. 11.

que Maïmonide, par conséquent aussi dans le même sens qu'Ibn Sînâ (1), Ibn Rochd, et les autres falâcifa (2). M. de Boer dit aussi : « El-Fârâbî fait dériver de l'Intellect universel (c.-à-d. de l'Intellect actif), à la fois la philosophie et la prophétie. A plusieurs reprises, il semble considérer la prophétie comme le plus haut degré que l'homme puisse atteindre au point de vue de la connaissance et de l'action » (3). Nous retrouvons enfin, chez El-Fârâbî (4), brièvement esquissée, la théorie, que nous avons exposée plus haut (5), suivant laquelle l'âme du prophète, à cause de sa grande pureté, peut prédire l'avenir, « en reflétant, comme un miroir poli (6), ce qui est écrit sur la *Table gardée* », et produire, « par une force divine... des miracles..., en agissant directement sur le macrocosme [en d'autres termes sur les corps extérieurs], de même que l'âme de

(1) Voir plus haut, p. 142, l. 16 à l. 19, et n. 4.

(2) Voir plus haut, p. 132, l. 1, et n. 1 ; p. 134, n. 2; p. 135, l. 15 à l. 17; p. 138, l. 3, à p. 147, l. 8.

(3) « Telle ne peut être cependant, ajoute M. de Boer, sa véritable pensée : selon les vues de sa philosophie théorétique, tout ce qui touche à la prophétie : rêve, vision, révélation, est du domaine de l'imagination et demeure nécessairement inférieur à la connaissance purement rationnelle. » (*Ibid.*, p. 113, l. 32, à p. 114, l. 5). — Mais nous comprenons, maintenant, qu'il n'y a dans cette affirmation d'El-Fârâbî, commune à tous les falàcifa, aucune espèce d'inconséquence : nous savons en quel sens la connaissance prophétique est, selon eux, supérieure à la connaissance purement rationnelle. — Peut-être, cependant, y avait-il parfois quelque flottement dans sa pensée ou dans l'expression de sa pensée, car Ibn Thofaïl fait allusion aux « mauvaises doctrines qu'il professe touchant l'inspiration prophétique, qu'il rapporte à la faculté imaginative *et sur laquelle il donne le pas à la philosophie* » (*Hayy ben Yaqdhân*, p. 11, l. 7). Mais il faudrait, sans doute, distinguer les cas où El-Fârâbi se borne à commenter Aristote et ceux où il parle en son propre nom.

(4) Dans un des traités du recueil publié et traduit par Dieterici (voir plus haut, p. 167, n. 6). Ce traité a pour titre رسالة فصوص الحكم « *Die Petschafte der Weisheitslehre* », « Les chatons des sciences ». Il occupe les pp. ٦٦ à ٨٣ et 108 à 138.

(5) P. 138 au bas; et p. 139, l. 10 du bas, à p. 140, l. 9.

(6) Parce que « son miroir n'est pas rouillé », dit le texte. Cf. Ibn Thofaïl, *Hayy ben Yaqdhân*, p. 22, l. 12, à p. 24, l. 3 ; p. 96, l. 5, à p. 99, l. 8.

tout homme agit directement sur le microcosme [qui lui est joint, c'est-à-dire sur son propre corps] » (1).

L'école d'Es-Sidjistânî, élève d'un élève d'El-Fârâbî, continue la tradition d'El-Fârâbî sur cette question de l'accord entre la philosophie et la religion (2).

Quant à Ibn Sînâ, le dernier et le plus grand des falâcifa d'Orient, c'est précisément à lui, on s'en souvient, que Maïmonide a emprunté le long exposé de cette théorie rationaliste du prophétisme, des mystères et des miracles, d'où découle comme un corollaire la solution apportée par les falâcifa, en particulier par Ibn Rochd, au problème de l'accord entre la religion et la philosophie.

Si nous passons, enfin, aux philosophes maghribins, Ibn Bâddja (m. en 1138), Ibn Thofaïl (m. en 1185), Ibn Rochd (m. en 1198), nous voyons cette question prendre en fait, au moins chez les deux derniers, la place qui lui revient en droit dans le système commun, sauf de simples nuances, à tous les falâcifa, c'est-à-dire la première place. — Ibn Bâddja, nous venons de le montrer, la traite dans le même esprit que tous ses confrères. — Ibn Thofaïl en fait le véritable objet et comme le couronnement de son ingénieux roman philosophique intitulé *Histoire de Hayy ben Yaqdhân* (3). Les personnages allégoriques qu'il met en scène et qui personnifient respectivement la philosophie (Hayy ben Yaqdhân), la Foi éclairée (Açâl) et la Croyance machinale (le bon roi Salâmân et ses honnêtes compagnons), les relations qu'il noue successivement entre eux, les aventures qu'il leur attribue, tout cet appareil symbolique n'a d'autre but que d'établir les points de doctrine suivants (4) : La raison et la foi, la philosophie et

(1) *Ibid.*, § ٢٨ du texte arabe (p. ٧٢, l. 4 à l. 8); § 28 de la trad. all. (p. 118, l. 21 à av.-dern. l.).

(2) De Boer, *ibid.*, p. 115, l. 28, à p. 116, l. 2.

(3) Voir notre thèse sur *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 63, l. 18, à p. 66, dern. l.

(4) Voir notre thèse sur *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 89 à 92.

la religion, sont entièrement d'accord : les dogmes religieux ne sont que des symboles, institués par les prophètes, à l'usage du vulgaire, des vérités philosophiques, accessibles aux seuls philosophes (1). Les hommes du vulgaire, aveuglés par les préjugés et les passions, inaptes au raisonnement par suite de l'inertie, de l'infirmité de leur esprit, sont incapables de comprendre la vérité pure (2);

(1) « Lorsqu'Açâl eut entendu Hayy ben Yaqdhân exposer ces vérités (les vérités philosophiques)..., lorsqu'il lui eut [entendu] expliquer, autant que faire se pouvait, ce qu'il avait vu dans cet [état d']extase..., Açâl ne douta point que toutes les traditions de sa Loi religieuse (l'islâm) relatives à Dieu..., à ses anges, à ses livres, à ses envoyés, au jour dernier, à son paradis et au feu de son [enfer], ne fussent des symboles de ce qu'avait vu Hayy ben Yaqdhân. Les yeux de son cœur s'ouvrirent, le feu de sa pensée s'alluma : il voyait s'établir l'accord de la raison et de la tradition; les voies de l'interprétation s'ouvraient devant lui; il n'y avait plus dans la Loi divine rien de difficile qu'il ne comprît, rien de fermé qui ne s'ouvrît, rien d'obscur qui ne s'éclaircît : il devenait une intelligence d'élite. » (*Hayy ben Yaqdhân*, p. 108, l. 7 du bas, à p. 109, l. 13.) « Il s'attacha à servir Hayy, à l'imiter, à suivre ses indications pour les œuvres, instituées par la Loi révélée, qu'il aurait l'occasion d'accomplir et qu'il avait apprises dans sa religion. » (*Ibid.*, p. 109, l. 16). « Açâl, à son tour, lui parla de son île, des hommes qui s'y trouvaient, de leur manière de vivre avant d'avoir reçu leur religion et depuis qu'ils l'avaient reçue. Il lui exposa toutes les traditions de la Loi religieuse relatives au monde divin, au paradis, au feu [de l'enfer], à la résurrection, au rassemblement du genre humain rappelé à la vie, au compte [qu'il faudra rendre], à la balance et au pont. Hayy ben Yaqdhân comprit tout cela et n'y vit rien qui fût en opposition avec ce qu'il avait contemplé dans sa *station* sublime. Il reconnut que l'auteur et propagateur de ces descriptions était vrai dans ses descriptions, sincère dans ses paroles, envoyé de son Seigneur; il eut foi en lui, il crut à sa véracité et rendit témoignage à sa mission. » (*Ibid.*, p. 109, l. 10 du bas, à p. 110, l. 5.) De même pour « les préceptes que ce prophète avait apportés, pour les pratiques religieuses qu'il avait instituées..., prière, aumône purificatoire, jeûne, pèlerinage, et autres œuvres extérieures du même genre. Hayy accepta ces obligations, se les imposa, et se prit à s'en acquitter, pour obéir à l'ordre formulé par celui dont la véracité ne faisait pour lui aucun doute. » (*Ibid.*, p. 110, l. 6 à l. 13.)

(2) « Ce qui faisait tomber Hayy ben Yaqdhân dans cette [illusion (à savoir, l'espoir d'ouvrir les yeux au vulgaire)], c'est qu'il pensait que tous les hommes étaient doués d'un naturel excellent, d'une intelligence pénétrante, d'une âme ferme. Il ne connaissait pas l'inertie et l'infirmité de leur esprit, la fausseté de leur jugement, leur inconstance; il ignorait

et l'élite du vulgaire ne fait pas exception (1). Pour assurer à de pareils hommes les avantages indispensables d'une société organisée, il faut agir sur leur volonté en frappant leur imagination au moyen d'images saisissantes, dont les prophètes ont le secret (2), et qui ne sont que des symboles des vérités rationnelles; car la prophétie n'est qu'un reflet de l'Intellect actif dans l'âme pure du prophète (3). Les philosophes doivent donc se garder de détruire chez eux l'efficacité de ces symboles en leur en dévoilant les interprétations philosophiques, qu'ils ne peuvent comprendre et qui demeurent sans action sur eux (4). Le

qu'ils sont « comme un [vil] bétail, et même plus éloignés de la bonne voie! [*Qoran*, XXV, 46.] » (*Ibid.*, p. 111, l. 13.) « Açâl le renseigna sur l'infirmité de leur naturel, sur leur éloignement des ordres de Dieu. Mais il ne pouvait comprendre pareille chose, et il demeurait, en son âme, attaché à son espoir. » (*Ibid.*, p. 111, l. 6 du bas à l. 3 du bas.) Cf. p. 115, l. 11 : « Lorsqu'il eut compris quelle était la condition des hommes, et que la plupart d'entre eux étaient au rang des animaux dépourvus de raison... »

(1) *Ibid.*, p. 112, l. 11 du bas, à p. 116, l. 7 du bas. — Certains passages font allusion à la classification des esprits en trois classes, par exemple : « Hayy ben Yaqdhân reconnut... qu'il y a des hommes pour chaque fonction et que chacun est plus apte à ce en vue de quoi il a été créé. » (*Ibid.*, p. 115, l. 13 à l. 19.) « Açâl lui apprit que cette réunion d'hommes l'emportait sur tous les autres au point de vue de l'intelligence et de la pénétration, et que s'il ne réussissait pas à les instruire, il réussirait moins encore à instruire le vulgaire. » (*Ibid.*, p. 112, l. 11 du bas).

(2) « Hayy ben Yaqdhân vit qu'...ils ne saisissaient de leur religion que ce qui regarde ce monde (*ibid.*, p. 114, l. 3 à l. 6), ...que, pour le plus grand nombre, tout le profit qu'ils pouvaient tirer de la Loi religieuse concernait leur existence présente, et consistait à jouir d'une vie facile sans être lésés par autrui dans la possession des choses qu'ils considéraient comme leur appartenant en propre. » (*Ibid.*, p. 114, l. 15 à l. 20.) « Il reconnut qu'[en ce qui concerne le vulgaire] toute sagesse, toute direction, tout amendement, résidaient dans les paroles des Envoyés et dans les [enseignements] apportés par la Loi religieuse, que rien d'autre n'était possible, qu'on n'y pouvait rien ajouter. » (*Ibid.*, p. 115, l. 13 à l. 17.)

(3) *Ibid.*, p. 22, l. 12, à p. 24, l. 3; cf. p. 96, l. 5, à p. 99, l. 8.

(4) Car ils avaient reconnu, lui et son ami Açâl, que pour cette catégorie d'hommes, moutonnière et impuissante, il n'y avait pas d'autre voie de salut; que si on les en détournait pour les entraîner sur les hauteurs de la spéculation, ils subiraient dans leur état un trouble profond

sage doit même leur déclarer « qu'il pense comme eux, que leur règle de conduite est la sienne » (1), et les engager à y persévérer, « à croire sans résistance aux vérités obscures... et à fuir les nouveautés » (2). Enfin l'auteur insiste, dans l'Introduction et dans la Conclusion de son roman, sur la distinction des deux espèces d'enseignement, exotérique et ésotérique. — Ibn Rochd, dans un traité spécial, n'aura plus qu'à reprendre la même thèse, et à présenter sous une forme plus didactique, avec de plus amples ou de nouveaux développements, l'exposé nécessairement un peu rapide et un peu libre du philosophe romancier (3).

Ces deux traités sont pleinement d'accord, non seulement entre eux, mais aussi avec la doctrine des autres falâcifa telle qu'il est possible de la restituer d'après les fragments épars que nous avons pu recueillir.

Une seule divergence se laisse entrevoir, qui d'ailleurs ne consiste que dans une différence de degré, et qui, d'une manière générale, constitue le principal sinon l'unique élément de différenciation entre les systèmes philosophiques des divers falâcifa : Ibn Thofaïl apparaît comme le plus mystique, Ibn Rochd comme le moins mystique des grands falâcifa musulmans ; les autres viennent se répartir entre ces deux degrés extrêmes, comme sur les

sans pouvoir atteindre au degré des bienheureux, ils flotteraient désorientés et feraient une mauvaise fin. » (*Ibid.*, p. 116, l. 9 à l. 16.)

(1) *Ibid.*, p. 115, l. 3 du bas à av.-dern. l.

(2) *Ibid.*, p. 116, l. 3 à l. 6.

(3) Nous avons montré ailleurs (*Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 41, l. 9 du bas, à p. 43, l. 18) que le *Hayy ben Yaqdhân* fut écrit très probablement après 1169 et vraisemblablement quelques années avant la mort d'Ibn Thofaïl (m. en 1185), par conséquent un peu avant les trois traités sur l'accord de la religion et de la philosophie, qui sont de 1179 (voir plus haut, p. 130, n. 3). Nous n'avons pas, cependant, sur ce point, une certitude absolue. Ce qui n'est pas douteux, c'est que l'ouvrage d'Ibn Thofaïl et celui d'Ibn Rochd ont dû, en tout cas, se suivre de près, et qu'ils résultent d'un même mouvement d'idées né dans un même cénacle de philosophes.

échelons successifs d'une graduation continue. Ce n'est pas à dire qu'Ibn Rochd lui-même aille jusqu'à nier la possibilité d'une union instantanée de l'intellect humain avec l'Intellect actif dans l'intuition extatique. Il reconnaît formellement, par exemple dans son traité des *Manâhidj*, à propos des Çoûfis (1), l'existence d'un pareil mode de connaissance. Mais Ibn Thofaïl ne considère, en somme, la vertu pratique ou morale et la spéculation scientifique ou philosophique que comme une double préparation à l'extase, but suprême, seul vraiment digne des efforts de l'homme supérieur. Il se complaît dans la description de la vie mystique, et nous peint son héros, Hayy ben Yaqdhân, type du philosophe accompli, dans un état d'extase presque ininterrompu. Ibn Rochd, au contraire, après avoir reconnu, en passant, la possibilité de l'intuition extatique, semble considérer ce mode de connaissance adéquate et instantanée comme un idéal à peu près inaccessible, et s'attache exclusivement à la philosophie spéculative. De cette différence générale d'attitude résultent, dans la théorie du prophétisme et dans la conception des rapports entre la philosophie et la religion, certaines différences particulières entre nos deux philosophes maghribins. Par exemple, si la vie propre, la vie normale du philosophe, est dans l'extase mystique et non dans le raisonnement, il doit s'isoler absolument des autres hommes : le type achevé d'un pareil solitaire est précisément le personnage de Hayy ben Yaqdhân. Mais alors, Ibn Thofaïl ne peut plus déclarer, comme l'a fait Ibn Rochd, que le philosophe, c'est-à-dire l'extatique, est personnellement intéressé, pour pouvoir vivre au milieu des hommes du vulgaire, à entretenir chez eux la croyance aux symboles religieux; du moins cet argument perd-il une partie de sa force.

Ce sont là, comme on voit, nuances bien légères. Elles n'empêchent pas d'affirmer, en thèse générale, que la doc-

(1) *Manâhidj*, p. ٤٢, l. 7 ; trad. all., p. 39 av.-dern. l.

trine d'Ibn Rochd, telle que nous l'avons exposée, sur l'accord entre la religion et la philosophie, est commune à tous les grands falâcifa.

CONCLUSION

La question de l'attitude d'Ibn Rochd (et en général de tous les falâcifa) vis-à-vis de la religion a toujours été, jusqu'ici, mal posée. « Ibn Rochd, se demande-t-on, est-il rationaliste ? » ; et chacun répond par oui ou par non. — Oui, répond Renan ; et après lui presque tous les auteurs, d'ailleurs assez rares, qui, en passant, touchent ce point, se contentent de jurer sur sa parole. — Non, répondent, à une date plus récente, MM. Mehren et Miguel Asín.

Renan, qui dans son beau livre sur *Averroès et l'averroïsme*, a pris pour tâche de ruiner la légende médiévale d'un Averroès impie, grand maître d'incrédulité et d'athéisme, n'a cependant pas réussi à se dégager entièrement du préjugé qu'il voulait détruire. S'il ne croit plus à l'hostilité d'Ibn Rochd contre toutes les religions, il se le figure encore profondément indifférent à la religion et à la théologie, que Renan confond ici, tandis qu'Ibn Rochd, nous l'avons vu, non seulement les distingue avec soin mais les oppose même l'une à l'autre. Il se le représente comme un parfait rationaliste, qui « philosophe librement » dit-il, à l'écart du dogme religieux, « sans chercher à le heurter (1), comme aussi sans se déranger pour éviter le choc » (2). Nous avons vu, au contraire, qu'en réalité

(1) Le texte porte : « à heurter la théologie », mais Renan ne distingue pas ici la religion de la théologie : le contexte même en fait foi, ainsi que tout le chapitre auquel ce passage appartient. Cf. *supra*, p. 3, l. 6 du bas, à p. 6, l. 3.

(2) *Averroès et l'averroïsme*, p. 164, l. 17 à l. 19.

Ibn Rochd prescrit de ne philosopher qu'à huis clos, loin des oreilles du vulgaire, et qu'il a pris des précautions minutieuses, formulé des règles précises, pour empêcher qu'entre ces deux « sœurs de lait » (1), comme il les appelle, la philosophie et la religion, aucun choc, aucun heurt pût jamais se produire. Imbu de ce préjugé, quand Renan a rencontré chez Averroès certains passages favorables à la religion, proclamant son efficacité morale, son utilité sociale, il n'a pu les attribuer, naturellement, qu'à une inconséquence doctrinale ou à une prudente hypocrisie.

Mais comment lui faire un grief de n'avoir pas deviné les textes, si nombreux, sur lesquels nous avons pu asseoir notre argumentation? A l'époque où il écrivait son livre, ainsi qu'il en fait lui-même la remarque, « aucune partie du texte arabe d'Ibn Rochd n'avait été publiée » (2). Les trois traités sur l'accord de la philosophie et de la religion ne lui étaient connus que par un résumé incolore de quelques lignes, donné par Munk d'après une traduction hébraïque, dans la première édition du *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck, sous l'article *Averroès* (3). Quant au *Tahâfot et-tahâfot*, le texte arabe en était considéré comme perdu ; il en subsistait une mauvaise traduction en latin, par Calo Calonyme, publiée dans les œuvres latines d'Averroès, sous le titre de *Destructio des-*

(1) *Façl el-maqâl*, p. 51, l. 18 et 19.

(2) *Averroès et l'averroïsme*, 1re édition, p. 63, l. 15.

(3) Dans la troisième édition de sa thèse sur Averroès (en 1866), Renan mentionne (p. 167, n. 1) la publication par M. J. Müller, du texte arabe de ces trois traités sur l'accord de la religion et de la philosophie, édité en l'année 1859. Il n'introduit d'ailleurs dans cette troisième édition aucune modification ou addition attestant qu'il ait lu ou même parcouru le texte arabe de ces deux traités. Il n'en connaît toujours, semble-t-il, que le résumé donné par Munk d'après la version hébraïque. — Renan emprunte également à Munk, dans la troisième édition, un passage du *Grand Commentaire sur la Métaphysique*, en partie résumé et en partie traduit par Munk dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe* (p. 455, n. 4) d'après la version hébraïque.

tructionum. Réduit à cette version peu intelligible, relevant dans cet ouvrage des passages qui le déroutaient, Renan, sous l'empire du préjugé qui le dominait, fut amené à conclure qu' « il ne fallait pas chercher dans ce livre la véritable pensée d'Ibn Roschd » (1) ; et il s'en tint à la doctrine des *Commentaires,* dans lesquels, cependant, le Commentateur asservit, naturellement, en quelque mesure, sa pensée à celle du texte qu'il veut élucider, tandis que dans le *Tahâfot*, écrit pour repousser les attaques dirigées par El-Ghazâlî contre la philosophie, Ibn Rochd parle en son propre nom et n'expose que sa propre doctrine.

Notons enfin, à la décharge de Renan, que son livre est, avant tout, une histoire de l'averroïsme latin : l'exposé proprement dit de la doctrine d'Averroès n'y occupe qu'un petit nombre de pages, une cinquantaine environ sur près de quatre cents que contient la première édition. Il y aurait injustice à exiger de sa courte étude sur la philosophie d'Averroès une ampleur, une profondeur et une précision que son plan ne comportait point.

Renan s'est donc trompé, et il ne pouvait guère faire autrement, sur l'attitude d'Ibn Rochd à l'égard de la religion, par conséquent sur l'esprit même de toute sa philosophie et de toute la philosophie arabe. Si le rationalisme absolu a pour conséquence nécessaire une hostilité ouverte, ou seulement une indifférence complète à l'égard des symboles religieux, des croyances traditionnelles, Ibn Rochd ne peut être taxé de rationalisme absolu.

Faut-il donc voir en lui, avec MM. Mehren et Asín, un antirationaliste, un fidéiste, qui subordonne la raison à la foi, la philosophie à la religion, comme peut le faire croire un premier examen des textes que Renan n'a point connus ? — Pas davantage. Une étude approfondie de tous ces textes relatifs à des mystères, à des miracles, nous a

(1) *Ibid.* (3e édition), p. 154, l. 14 et 5. Cf. *ibid.*, p. 66, l. 3 et 4.

montré qu'ils s'appliquaient seulement aux symboles destinés au vulgaire, et ne concernaient point la connaissance philosophique, adéquate, qui ne dépend jamais que de la démonstration, fondée sur l'évidence rationnelle.

C'est qu'il ne faut pas demander, comme on l'a fait jusqu'ici : « Ibn Rochd est-il rationaliste? », mais bien : « A l'intention de qui est-il rationaliste, et à l'intention de qui ne l'est-il point? » — Il est rationaliste absolu tant qu'il s'adresse aux philosophes, c'est-à-dire à des hommes de démonstration, d'évidence rationnelle ; ceux-là doivent interpréter tous les textes obscurs : il n'y a pour eux ni mystères ni miracles proprement dits. Il est antirationaliste, fidéiste, quand il s'agit du vulgaire, c'est-à-dire des hommes d'arguments oratoires, ou comme il les appelle encore, des hommes d'exhortation, incapables de suivre une démonstration rationnelle : ceux-là doivent prendre à la lettre tous les symboles, tous les textes obscurs, sans exception. Quant à la troisième catégorie d'esprits, intermédiaire entre les deux autres, à savoir les hommes d'arguments dialectiques, les théologiens, capables d'apercevoir les difficultés des textes et d'épiloguer sur ces difficultés, mais impuissants à en comprendre la véritable interprétation, les philosophes doivent administrer, en quelque sorte, à ces esprits malades, comme seul remède dont leur mal dialectique soit susceptible, des interprétations d'ordre inférieur, appropriées à leur état d'âme, à leur genre d'esprit anormal et hybride : des interprétations semi-rationalistes, semi-fidéistes.

Mais la raison ne doit point chercher à détruire la foi chez ceux pour qui elle demeure nécessaire : les philosophes ne doivent en aucun cas révéler aux deux autres classes les interprétations adéquates, et les hommes de dialectique sont tenus au même secret vis-à-vis des hommes de la dernière classe. Telle est la condition *sine qua non* d'un accord entre la philosophie et la religion, entre la raison et la foi. Double expression d'une seule et

même vérité, en termes abstraits et clairs d'une part, en termes sensibles, symboliques, de l'autre, philosophie et religion subsisteront ainsi côte à côte, sans jamais se heurter, puisque, s'adressant à deux catégories différentes d'esprits, leurs domaines demeureront entièrement séparés.

Cette traduction en termes symboliques, imaginatifs, à l'usage de la masse, des vérités philosophiques réservées à une petite élite, ce n'est pas dans l'âme des philosophes, voués à l'abstraction, qu'elle peut s'effectuer, encore moins dans l'âme du vulgaire : c'est seulement dans l'âme des prophètes, chez qui l'émanation de l'Intellect actif, après avoir produit dans leur intellect, comme dans celui des philosophes, des représentations purement rationnelles, retentit dans leur imagination et transpose les idées pures en représentations symboliques. Supérieur par là au philosophe lui-même, le prophète seul est un homme vraiment complet, en qui coexistent religion et philosophie, vivant trait d'union entre la raison et la foi.

Tous les historiens de la philosophie musulmane, en étudiant chez Ibn Rochd et chez ses confrères la question des rapports de la philosophie et de la religion, ont négligé ces trois conceptions fondamentales, communes à tous les falâcifa :

1° Classification aristotélicienne des arguments, et par suite classification des esprits, en trois catégories ;

2° Distinction de trois ordres d'enseignement, appropriés à ces trois classes d'hommes : enseignement ésotérique ou philosophie, enseignement exotérique ou religion, enseignement mixte ou théologie ;

3° Théorie du prophétisme.

En négligeant ces trois éléments essentiels du problème, ils se sont mis dans l'impossibilité de le poser dans ses vrais termes et d'en apercevoir la vraie solution. Mais c'est ici le lieu de rappeler cette belle parole d'Averroès, tirée précisément de son traité sur l'accord de la religion et de

la philosophie (1) : « Ce que nos prédécesseurs ont dit de vrai, nous l'acceptons avec joie et reconnaissance ; quant aux erreurs qu'ils ont pu commettre, nous les signalons pour qu'on s'en garde, tout en les excusant ». — Nous attendons de nos successeurs la même indulgence.

(1) *Façl el-maqâl*, p. 23, l. 25 à l. 28.

APPENDICE

APPENDICE

BIBLIOGRAPHIE

Liste alphabétique des ouvrages cités.

N. B. — Cette liste ne comprend ni les manuscrits inédits, ni les livres d'un usage tout à fait courant, dictionnaires, manuels, éditions des grands philosophes européens, etc. Nous ne joignons au titre de l'ouvrage aucune observation critique lorsqu'il s'agit d'un livre dont nous n'avons fait qu'un usage très restreint. Quand nous jugeons suffisante une appréciation formulée au cours de la présente thèse, nous nous contentons d'y renvoyer, en indiquant la page et la ligne, ou la page et la note.

ABOULFÉDA, *Géographie d'Aboulféda,* traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et d'éclaircissements par M. REINAUD... Paris, 1848, 2 vol.

AMARI (MICHELE), *Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II* [*Journal Asiatique*, 5e série, t. I (fév.-mars 1853)].

ARISTOTELIS *omnia quae extant opera...,* AVERROIS CORDUBENSIS *in ea opera omnes qui ad haec usque tempora pervenere commentarii...* Venetiis, apud Juntas (les éditions sont innombrables : voir Renan, *Averroès et l'averroïsme*, pp. 85 à 87; nous avons utilisé principalement celles des Juntes de 1562 et 1574), 10 vol., plus un onzième formé par la Table générale de Zimara : *Marci Antonii Zimarae... Tabula dilucidationum in dictis Aris-*

totelis et Averrois. Venetiis, apud Juntas, 1575 sur la page de titre et 1576 sur le folio 1. — Voir p. 179, l. 6 à l. 12; p. 102, n. 3.

ASÍN Y PALACIOS (Miguel), Prof. de lengua árabe en la Universidad Central, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, article publié dans le recueil intitulé *Homenaje á D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado*. Estudios de erudición oriental; con una introducción de E. Eduardo SAAVEDRA. Zaragoza, 1904. — Voir p. 14, et même p., n. 3 et n. 5.

— *Sens du mot « Tehafot » dans les œuvres d'El-Ghazâli et d'Averroès*, traduit de l'espagnol par J. ROBERT, Interprète, Professeur d'espagnol au Lycée d'Alger [*Revue Africaine*, nos 261 et 262 (2e et 3e trimestres 1906)]. — Voir p. 99, n. 1.

AVERROÈS, voir ROCHD (IBN).

AVICENNE, voir SÎNÂ (IBN).

BÂDDJA (IBN), *Tadbîr el-motawahhid* (*Régime du solitaire*), voir p. 164, n. 3, à la fin.

BARBIER DE MEYNARD (C.), *Traduction nouvelle du traité de Ghazzali intitulé Le préservatif de l'erreur et notices sur les extases* (*des Soufis*) [*Journal Asiatique*, 7e série, t. IX (1877)]. — Contient des corrections au texte arabe publié par Schmölders, et la traduction est plus exacte que la sienne.

BOER (Tjitze de), *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Ġazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd*. Strassburg, 1894. — Excellente étude.

— *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901. Il en existe une traduction anglaise par E. R. JONES. London, 1903. — Excellent petit livre de vulgarisation, intentionnellement dépourvu d'appareil critique. Voir le compte rendu de cet ouvrage par M. I. GOLDZIHER dans la *Deutsche Litteraturzeitung*, 6 juillet 1901, p. 1676, au bas, à p. 1680, et notre compte rendu dans le *Journal*

Asiatique, 9e série, t. XVIII, sept.-oct. 1901, pp. 393 à 399.

BROCKELMANN (Carl), *Geschichte der arabischen Litteratur.* Weimar, 1898. Berlin, 1902, 2 vol. — Indispensable.

CARRA DE VAUX (Baron), *Le mahométisme. Le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam.* Paris, 1897. — Cet ouvrage a le mérite d'attirer l'attention sur une question d'importance capitale, que nous reprenons en sous-œuvre dans une étude sur l'esprit sémitique et l'esprit aryen, étroitement liée à la présente thèse (voir plus loin GAUTHIER).

— Traduction (inachevée) du *Tahâfot el-falâcifa* d'El-Ghazâlî, publiée dans le *Muséon* (1899, pp. 274 à 308, 400 à 407; 1900, pp. 346 à 376) sous le titre suivant : *La Destruction des philosophes par Al-Gazali.* — Cette version, hâtivement faite, altère gravement, parfois, la pensée qu'elle traduit.

— *Avicenne* (Les grands philosophes. Collection dirigée par Cl. Piat). Paris, 1900.

CHAUVIN (Victor), *La défense des images chez les Musulmans.* Anvers, 1896. — Ce savant opuscule contient une bibliographie détaillée de la question dont il traite.

CHWOLSON (D.), *Die Ssabier und der Ssabismus.* Saint-Pétersbourg, 1856, 2 vol.

DIETERICI (Friedrich), Professor an der Universität Berlin, *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*, aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben. Leiden, 1890.

— *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*, aus dem arabischen übersetzt. Leiden, 1892. — Cf. p. 167, n. 6.

DOUTTÉ (Edmond), Chargé de cours à l'École Supérieure des Lettres d'Alger. *Notes sur l'Islam magribin. Les Marabouts* [*Revue de l'histoire des religions*, t. XL et XLI (1900)].

— *Merrâkech.* Ouvrage publié sous le patronage du Gou-

vernement général de l'Algérie et du Comité du Maroc Premier fascicule. Paris, 1905.

— Professeur à l'École Supérieure des Lettres d'Alger, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Alger, 1908. Voir dans ce savant ouvrage, et dans les autres du même auteur, un grand nombre de ces cas d'islamisation populaire auxquels nous avons fait allusion p. 65, n. 1.

DOZY (R.), *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, traduit du hollandais par VICTOR CHAUVIN. Leyde, 1879. — Offre un tableau d'ensemble, bien présenté, des sectes religieuses musulmanes et de leur histoire.

DUGAT (GUSTAVE), *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans (De 632 à 1258 de J.-C.). Scènes de la vie religieuse en Orient*. Paris, 1878. — Un peu faible : compilation mal digérée.

DUVAL (RUBENS), *La littérature syriaque*. Paris, 1906, 3e édition.

GAUTHIER (LÉON), *Hayy ben Yaqdhân, Roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, texte arabe publié d'après un nouveau manuscrit avec les variantes des anciens textes et traduction française (Collection du Gouvernement général de l'Algérie). Alger, 1900.

— *La racine arabe* حكم *(HKM) et ses dérivés*, article paru dans le recueil intitulé *Homenaje á D. Fr. Codera* (voir plus haut, sous ASÍN, le titre complet de ce recueil). Zaragoza, 1904.

— *Accord de la religion et de la philosophie, Traité d'Ibn Rochd (Averroès)* (Recueil de Mémoires et de textes publié en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes par les professeurs de l'École Supérieure des Lettres et des Médersas. Alger, 1905). — Voir p. 33, n. 2.

— *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*. Thèse complémentaire pour le doctorat ès-lettres, présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Paris, 1909.

— *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane :*

L'esprit aryen et l'esprit sémitique, la philosophie grecque et la religion musulmane (paraîtra prochainement).

GHAZÂLÎ (EL-), *Tahâfot el-falâcifa*, texte arabe édité au Caire en 1302 hég. (= 1885). Le même volume contient le texte arabe du *Tahâfot et-tahâfot* d'IBN ROCHD (1302 hég.) et du *Tahâfot el-falâcifa* du turc KHÔDJA ZÂDÈ, m. en 893 hég. = 1488 de l'ère chrét. (1303 hég.). — Cette édition, unique, n'est pas toujours correcte.

— Traduction française (inachevée) du *Tahâfot el-falâcifa*, voir CARRA DE VAUX.

— *Ildjâm el-'awâmm 'an 'ilm el-kalâm,* édité à Madras en 1306 hég. (= 1889), au Caire en 1309 hég. (= 1892), et 1312 hég. (= 1894-1895). — Voir p. 91, n. 2.

— *Ad-dourra al-fâkhira, La perle précieuse de Ghazâlî, Traité d'eschatologie musulmane,* publié d'après les manuscrits... avec une traduction française, par LUCIEN GAUTIER. Genève-Bâle-Lyon, 1878. — Le texte arabe a été également publié au Caire en 1308 hég. = 1890-1891.

GOLDZIHER (IGNAZ), *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig, 1884.

— *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika*; important article de la *ZDMG* (*Zeitschrift d. deutschen morgenländ. Gesellschaft*), t. XLI (1887).

— Voir TOUMERT (IBN).

— *L'École supérieure des Lettres et les Médersas d'Alger au XIVe Congrès des Orientalistes* (*Revue de l'histoire des religions*, 1905, nº 52). — Voir p. 54, n. 2.

— *Die islamische und die jüdische Philosophie*; extrait du recueil intitulé : *Die Kultur der Gegenwart,* herausgegeben von PAUL HINNEBERG. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Berlin und Leipzig, 1909. Teil I, Abteilung V, pp. 45 à 77. — Nous avons reçu trop tard pour la citer dans le corps du présent travail cette excellente esquisse d'une histoire de la philosophie musulmane et de la philosophie juive.

HANEBERG (B.), *Zur Erkenntnisslehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* [Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften, XI. Bd. München, 1868].

HOUDAS (O.), Professeur à l'École des Langues Orientales vivantes, Inspecteur général des Médersas, *L'Islamisme*. Paris, 1904. Il a paru en 1908 une seconde édition.

KAZEM BEG (MIRZA), Professeur à l'Université Impériale de Saint-Pétersbourg..., *Notice sur la marche et les progrès de la jurisprudence parmi les sectes musulmanes orthodoxes* [*Journal Asiatique*, 4e série, t. XV (fév.-mars 1850)].

KHOWAREZMI (AL-), *Liber mafâtîh al-olûm explicans vocabula technica scientiarum tam Arabum quam peregrinorum*... Edidit, indices adjecit G. VAN VLOTEN, Adjutor Interpretis Legati Warneriani. Lugduni-Batavorum, 1895.

KREMER (ALFRED VON), *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*. Leipzig, 1868.

LECLERC (Dr LUCIEN), *Histoire de la médecine arabe. Exposé complet des traductions du grec. Les sciences en Orient, leur transmission à l'Occident par les traductions latines*. Paris, 1876, 2 vol. — Utile compilation, à laquelle il ne faut pas reprocher avec trop de sévérité d'être imparfaitement digérée.

MACDONALD (DUNCAN B.), ...Professor of semitic languages in Hartford theological Seminary, *Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*. London, 1903. — Utile à lire; dépourvu d'appareil critique.

MAÏMONIDE (MOÏSE BEN MAIMOUN DIT), *Le guide des égarés, Traité de théologie et de philosophie*, publié pour la

première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives, par S. MUNK. Paris, 1856-66, 3 vol. — Le texte arabe est imprimé en lettres hébraïques. Ouvrage précieux; traduction irréprochable, notes abondantes et instructives.

MANDONNET (PIERRE), O. P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle. Étude critique et documents inédits* (Collectanea Friburgensia, Commentationes academicae Universitatis Friburgensis Helvet., Fasciculus VIII). Fribourg (Suisse), 1889.

MARRÉKOSHÍ (ABDO-'L-WÁHID AL-), *The history of the Almohades*, edited by R. Dozy. Leyden, 1881, 2e édition.
— *Histoire des Almohades d'Abd-el-Wâh'id Merrâkechi*, traduite et annotée par E. FAGNAN. Alger, 1893.

MAURIN DE NAHUYS, *Les images chez les Arabes*. Anvers, 1896.

MÂWERDÎ (EL-), *El-ahkâm es-soulthânîya, Traité de droit public musulman*, traduit et annoté d'après les sources orientales par le comte LÉON OSTROROG, Docteur en droit... Paris, 1901-1906, t. I, et t. II, 1re partie. — Cet ouvrage vient combler une lacune. Il faut en recommander la lecture, particulièrement la lecture de l'Introduction générale, à quiconque prend intérêt aux choses du monde musulman.

MEHREN (A.-F.), *Études sur la philosophie d'Averrhoës* (partout ailleurs que dans le titre, l'auteur écrit Averroès) *concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gàzzali* (*Le Muséon, Revue internationale de linguistique, d'histoire et de philosophie*, publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain, novembre 1888 (t. VII) et janvier 1889 (t. VIII). — Voir pp. 12 et suiv.
— *Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'in Abdoul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen* [*Journal Asiatique*, 7e série, t. XIV (1879)].

MERCIER (Ernest), *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française (1830)*. Paris, 1888-1891, 3 vol.

MUNK (S.), voir MAÏMONIDE.

— *Notice sur Joseph ben Iehouda ou Aboul'hadjâdj Yousouf ben-Ya'hia al-Sabti al-Maghrebi, disciple de Maïmonide* (*Journal Asiatique*, 3e série, t. XIV, juillet 1842).

— *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859. — A peine vieilli; encore utile à consulter.

NAWAWI (EN-), *Le Taqrîb de En-Nawawi*, traduit et annoté par W. MARÇAIS, Directeur de la Médersa de Tlemcen [*Journal Asiatique*, 9e série, t. XVI, XVII, XVIII (sept.-oct. 1900; janv.-fév. 1901; mars-avril 1901; mai-juin 1901; juill.-août 1901)]. — Tirage à part, 1902.

OÇAÏBI'A (IBN ABÎ), *Kitâb 'oyoûn el-anbâ fî thabaqât el-athibbâ...*, herausgegeben von A. MÜLLER. Königsberg, 1884.

OSBORN (Robert Durie), Major in the Bengal Staff Corps, author of « *Islam under the Arabs* » (London, 1876), *Islam under the khalifs of Baghdad*. London, 1878. — Tableau d'ensemble intéressant.

PALAQUÉRA (IBN), Commentaire sur le *Guide des égarés* de Maïmonide, voir p. 55, n. 4.

PATTON (Walter M.), Professor in the Wesleyan Theological College, Montréal, Canada, *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna, a biography of the imâm, including an account of the mohammedan inquisition called the miḥna, 218-234 a. h.* Leide, 1897.

PICAVET (François), Secrétaire du Collège de France, Directeur-adjoint à l'École pratique des Hautes Études, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris, 1905. — Contient sur la philosophie arabe et la philosophie juive un chapitre presque entier (le chap. VII) qui met bien en relief l'énorme

influence exercée par les Néoplatoniciens sur ces deux philosophies jumelles et, par leur intermédiaire, sur la philosophie chrétienne du moyen âge.

QIFTHÎ (EL-), *Ibn al-Qifṭī's Tā'rīh al-ḥukamā'*, auf Grund der Vorarbeiten A. Muller's herausgegeben von JULIUS LIPPERT, Lehrer am Seminar fur Orientalische Sprachen zu Berlin. Leipzig, 1903.

RAVAISSON (FÉLIX), *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris, 1837-1846, 2 vol.

RENAN (ERNEST), *Averroès et l'averroïsme*. Thèse française pour le doctorat ès-lettres. Paris, 1852; 2e édition, 1861; 3e éd., 1866; 4e éd. (simple réimpression de la troisième), la couverture porte 1893 et la page de titre 1882. — Voir *passim*, en particulier pp. 1 à 8 (plus spécialement p. 3) et pp. 177 à 179.

— *De philosophia Peripatetica apud Syros* (thèse pour le doctorat ès-lettres). Paris, 1852.

ROCHD (IBN), Les trois traités sur l'accord de la religion et de la philosophie, voir les titres p. 31; p. 31, n. 1; pp. 32 et 33; p. 32, n. 2, n. 3 et n. 5.

— *Tahâfot et-tahâfot*. Le Caire, 1302 hég. (= 1885). Voir GHÂZALÎ (EL-). — Voir p. 99, n. 1; p. 178, l. 4 du bas, à p. 179, l. 12.

SCHMÖLDERS (AUGUSTE), *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*. Paris, 1842. — Contient, en particulier, le texte arabe, souvent fautif, et une traduction défectueuse, de la curieuse autobiographie d'El-Ghazâlî intitulée *El-monqidh min edh-dhalâl* (*La délivrance de l'erreur*); voir BARBIER DE MEYNARD. Ce livre de Schmölders ne doit être consulté qu'avec la plus grande circonspection; d'ailleurs, la place qu'y tiennent les philosophes proprement dits est nulle. Munk, dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 337, n. 2, en a fait une excellente critique à laquelle nous renvoyons.

SHARASTÂNI (MUHAMMAD AL-) كتاب الملل والنحل *Book of religious and philosophical sects...*, now first edited from the collation of several mss. by the REV. WILLIAM CURETON..., Assistant keeper of the manuscripts in the British Museum... London, 1842-1856, 2 vol.

— *Abu-'l-Fath' Muh'ammad asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen.* Zum ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von DR. THEODOR HAARBRÜCKER, Privatdocent der orientalischen Litteratur an der Universität Halle... Halle, 1850-1851, 2 vol.

SÎNÂ (IBN), *Kitâb en-nadjât* (*Le livre du salut*) [imprimé à la suite du *Qânoûn fî 'th-thibb* (*Canon de médecine*) d'Ibn Sînâ]. Romae, 1593. — *Le Kitâb en-nadjât* est un abrégé du *Kitâb ech-chifâ* (*Le livre de la guérison*), grand ouvrage d'Ibn Sînâ, dont M. HORTEN publie par fascicules, depuis 1907, une traduction allemande sous ce titre : *Das Buch der Genesung der Seele.* Leipzig und New-York.

SIOUFFI (N.), *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs.* Paris, 1880.

STEINER (HEINRICH), *Die Mu'taziliten, oder die Freidenker im Islam.* Leipzig, 1865.

STEINSCHNEIDER (MORITZ), *Al-Farabi* (*Alpharabius*), *des arabischen Philosophen Leben und Schriften, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern...* (Mémoires de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg, VIIe série, t. XIII, nº 4). Saint-Pétersbourg, 1869.

TOUMERT (IBN), *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, texte arabe, accompagné de notes biographiques et d'une Introduction par I. GOLDZIHER, Professeur à l'Université de Budapest. Alger, 1903. — Voir p. 89, l. 17 à l. 21, et n. 2.

VATTIER (P.), *La logique du fils de Sina, communément appellé Avicenne, Prince des philosophes et medecins arabes*, Nouvellement traduite d'Arabe en François par P. Vattier, Conseiller et Medecin de Monseigneur le Duc d'Orleans. A Paris, 1658.

VLOTEN (G. VAN), *Les Hachwia et Nabita* (Actes du XIe Congrès international des Orientalistes. Paris, 1897, 3e Section : Langues et archéologie musulmanes). — Voir p. 53, n. 2.

— Voir KHOWAREZMI (AL-).

WENRICH (J.-G.), *De auctorum Graecorum versionibus et commentariis Syriacis Arabicis Armeniacis Persicisque commentatio* quam proposita per Regiam Scientiarum Societatem quae Gottingae floret quaestione scripsit Joannes Georgius Wenrich, Litteraturae biblicae in Instituto Theologico August. et Helvet. Conf. Addictor. Vindobonensi Professor... Lipsiae, 1842. — Indispensable.

ZELLER (EDUARD), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. Leipzig, 1879 à 1892, 3e à 5e éditions. — Fondamental.

— *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, par Édouard Zeller, Professeur de Philosophie à l'Université de Berlin, Traduite de l'allemand... par ÉMILE BOUTROUX... Paris, 1877-1884, 3 vol. — Cette excellente traduction demeure malheureusement inachevée : elle s'arrête après les Demi-Socratiques.

TABLE DES MATIÈRES

ANGERS, IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

CORRECTIONS ET ADDITIONS (1)

P. 6, l. 3, *au lieu de* xviiie *lire* xviie
— n. 7, *au lieu de* l. 17 *lire* l. 19
P. 10, n. 2, l. 2, *au lieu de* compte-rendu *lire* compte rendu
P. 12, n. 3, l. 3, *au lieu de* t. VIII *lire* t. VII
— n. 4, l. 1, *au lieu de* Cf. *ibid.*, *lire* Cf. *ibid.*, t. VII,
P. 13, l. 2 des notes, *au lieu de* p. 611 *lire* p. 613
P. 24, n. 1, l. 5, *au lieu de* pp. 7 *lire* pp. 5
P. 25, n. 1, l. 1, *au lieu de* (chap. II, toute la fin) *lire* (chap. III)
P. 34, n. 1, l. 4, *au lieu de* 452 *lire* 454
P. 35, n. 3, l. 5, *après* janv.-fév. 1901 ; *ajouter* mars-avril 1901 ;
P. 40, n. 1, l. 3, *au lieu de* (Haute-Égypte *lire* (Basse-Égypte
P. 48, n. 1, l. 2, *au lieu de* l. 4 *lire* l. 3 et 4
— n. 2, l. 2, *au lieu de* l. 4 *lire* l. 14
P. 49, n. 3, l. 11, *au lieu de* l. 7 *lire* l. 6
P. 50, n. 1. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, d'un *syllogisme hypothétique* proprement dit, puisque la majeure ne prend pas la forme d'une *proposition hypothétique.*
P. 51, n. 3, l. 3, *au lieu de* Hira *lire* Hîra
P. 55, n. 4, l. 7, *au lieu de* l. 22 *lire* l. 21
P. 56, l. 22, *au lieu de* ce serait « priver *lire* ce serait priver
— l. 24, *au lieu de* vaudrait interdire *lire* vaudrait « interdire
P. 64, n. 1, l. 7, et n. 4, l. 2, *au lieu de* 1307-1309 *lire* 1308
P. 67, n. 1, l. 5, *au lieu de* en 728 *lire* vers 720
P. 82, l. 22, au lieu de *communes*, lire *communes*
P. 99, l. 2, au lieu de *de l'* « *Effondrement* » (1) lire *de l'* « *Effondrement* ») (1)
P. 106, n. 2, l. 23, au lieu de *qâdhis* lire *qâdhîs*
P. 123, n. 3, l. 5, *au lieu de* Mendaïtes *lire* Mandaïtes
P. 162, n. 1, l. 2, *au lieu de* édition *lire* édition,
— — l. 3, au lieu de *Yaqdhân*, lire *Yaqdhân*
— n. 3, l. 2, *au lieu de* l'ont abordée *lire* ont abordé cette question
P. 169, n. 3, l. 14, *au lieu de* El-Fârâbi *lire* El-Fârâbî.
P. 172, n. 4, l. 1, *au lieu de* (4) Car *lire* (4) « Car
P. 190, *après la* l. 21, *ajouter* LE CHATELIER (A.), *L'Islam au XIXe siècle.* Paris, 1888.
P. 191, l. 11, *au lieu de* 1889 *lire* 1899
— l. 27, *au lieu de* dans le titre *lire* dans le titre courant du premier de ses deux articles

(1) L'appendice bibliographique sert de table d'errata pour les fautes qui ont pu se glisser, au cours de l'ouvrage, dans les titres des œuvres citées.